

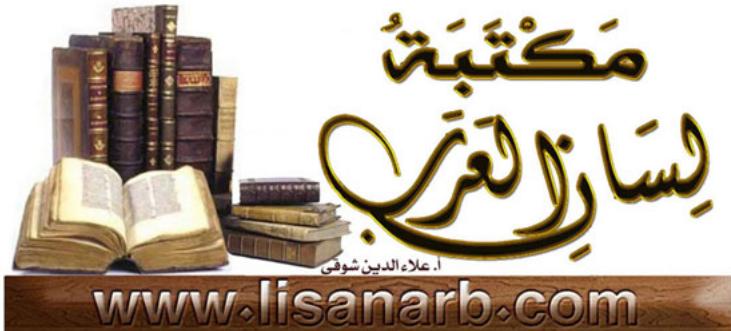
أخلاقنا الإنسانية

بين غائية السعادة وألام الواقع

(دراسة في تطور نظريات علم الأخلاق)



أ. د. جميل حليل نعمة المعلة



أخلاقنا الإنسانية بين غائية السعادة وآلام الواقع
(دراسة في تطور نظريات علم الأخلاق)

الملكة الأردنية الماء
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(2019 / 7 / 3494)

المولة، جليل حليل
أخلاقنا الإنسانية بين غانية السعادة وألام الواقع / جليل حليل المولة
عمان: دار عهداء للنشر والتوزيع 2019
() ص.
ر. ا. : (2019 / 7 / 3494)
الواسمات: / علم الأخلاق/ / الفلسفة الأخلاقية/
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هنا
المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

Copyright ®
All Rights Reserved

جميع الحقوق محفوظة

ISBN 978-9957-96-702-4

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو تخزين مادته ب بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي وسيلة أو ب أي
طريقة الكترونية كانت أو ميكانيكية أو بالتصوير أو بالتسجيل وخلاف ذلك إلا موافقة على
هذه كتابة مقدماً.



دار غدهاء للنشر والتوزيع

للمطبوعات والنشر والتوزيع
العنوان: شارع الملك عبد الله الأول
المنطقة: العبدلي - عمّان 11132
النوع: مطبوعات
الرقم: 962 7 95667143
البريد الإلكتروني: derghadeer@gmail.com
البريد الإلكتروني: info@derghadeer.com
الرقم: 962 6 5353607
الرقم: 962 6 520944
www.dergahadeer.com

أُخْلَاقُنَا الْإِنْسَانِيَّة بَيْنِ غَائِيَّةِ السُّعَادَةِ وَآلَامِ الْوَاقِعِ

(دراسة في تطور نظريات علم الأخلاق)

أ. د. جميل حليل نعمة المعلمة

سُدُّ الْفَلْسَفَةِ وَالْفَكْرِ السِّياسِيِّ فِي جَامِعَةِ الْكُوفَةِ

الطبعة الأولى

ـ هـ1441 - مـ2020



الإهداء

إلى كل من آمن بأن طيب الخلق الإنساني

أثمن شيء في الوجود

الفهرس

13.....	تقديم
الفصل الأول	
النظيرية الأخلاقية من مرحلة الأسطورية إلى التفلسف	
29.....	المبحث الأول: التصورات الأخلاقية بين الأدب والديانات السرية
29.....	أولا: التصورات الأخلاق في الأدب والشعر
31.....	1- هوميروس
34.....	2- هزيود
35.....	ثانيا: التصورات الأسطورية للأخلاق عند الجماعات الدينية
35.....	1- جماعة الوسيس
38.....	2- جماعة الاورفية
42.....	3- الحكماء السبعة
44.....	المبحث الثاني: الأخلاق في مرحلة الفكر الفلسفي من المبادئ ماورائية إلى الأدراك الحسي
45.....	أولا: المدرسة الطبيعية الأيونية.
48.....	ثانيا: المدرسة الفيثاغورية
52.....	ثالثا: هيرقلطيس
55.....	رابعا: ديمقريطيس
الفصل الثاني	
النظيرية الأخلاقية بين النسبية السفسطائية والحقيقة المطلقة عند سقراط	
61.....	المبحث الأول: الأخلاق النسبية عند المدرسة السفسطائية.
62.....	أولا: معنى السفسطائية
63.....	ثانيا: نشوء السفسطائية
66.....	ثالثا: اهم شخصياتهم

رابعاً: آرائهم في الأخلاق النسبية	69
خامساً: الأخلاق بين قوانين الطبيعة وأحكام الدين	70
سادساً: الأخلاق بين الفضيلة ومفهوم السعادة	76
المبحث الثاني: النظرية الأخلاقية والحقيقة المطلقة في فلسفة سocrates	81
أولاً: المعرفة أساس الحكمة.....	81
ثانياً: أساس السعادة تحرير الإنسان.....	83
ثالثاً: التربية أساس الفضيلة.....	86
رابعاً: الرهد أساس الخير.....	88
خامساً: الجمال الإلهي أساس الأخلاق المطلقة.....	91
سادساً: إيجابيات فلسفة سocrates الأخلاقية.....	95

الفصل الثالث

النظرية الأخلاقية عند أفلاطون من الأدراك العقلي إلى الغاية السامية للإنسان

المبحث الأول: الطبيعة والأخلاق وأثرهم في بناء المجتمع	99
أولاً: أثر الطبيعة على فلسفة الأخلاق	101
ثانياً: العلاقة بين الفلسفة والأخلاق	104
ثالثاً: العدالة الاجتماعية أساس قوى النفس	107
المبحث الثاني: النقد الأخلاقي للسفيطائين في المنهج والموضوع والوسيلة	113
أولاً: منهج السفيطائين التعليمي وآراء ^٥	113
ثانياً: نقد المنهاج التربوي لتعليم الفضيلة عند السفيطائين	115
ثالثاً: المعرفة لذاتها بين الأدراك العقلي والماهية المجردة	120
رابعاً: الخير الأقصى أساس الفلسفة الأخلاقية	125
المبحث الثالث: الفضائل الإنسانية بين الاعتدال وغاية السعادة	130
أولاً: الفضيلة أساس قواعد السلوك الإنساني	130
ثانياً: النظر والتأمل أساس السعادة	143

الفصل الرابع

النظرية الأخلاقية عند أرسطو بين النزعة العقلية والإنسانية الواقعية

المبحث الأول: الأفعال الإنسانية الأخلاقية بين الموضوع والمنهج 159

أولاً: موضوع علم الأخلاق 159

ثانياً: منهج علم الأخلاق 163

المبحث الثاني: سلوك الإنسان بين القيم الفاضلة وأفعال التعقل والروية 165

أولاً: الفضيلة وضابط السلوك الإنساني 169

ثانياً: الفضيلة الأخلاقية والوسط الذهبي 171

ثالثاً: فضيلة اللذة بين المدركات الحسية والتأمل الفكري 175

رابعاً: الفضيلة والسلوك الإنساني 179

خامساً: التربية أساس الفضيلة الأخلاقية 181

سادساً: صدقة الفاضل أساس سعادة الحياة 184

المبحث الثالث: شروط تكامل السعادة الإنسانية أساس التكامل الأخلاقي 188

أولاً: غاية الخير الأقصى الوصول إلى السعادة 190

ثانياً: شروط السعادة تكمن في التأمل العقلي والحكمة 193

ثالثاً: سعادة الإنسان في حسن السيرة وجمال الأفعال العقلية 197

رابعاً: السعادة هدف كل سلوك إنساني في الحياة الدنيا 202

خامساً: السعادة أجل وارقى مما تمدح 205

الفصل الخامس

الفضيلة الأخلاقية غاية الحياة بين الزهد واللذة عند تلامذة سocrates

المبحث الأول: الزهد أساس الفضيلة الأخلاقية وغايتها عند الكلبين 210

أولاً: الزهد عند انتستينس أساس لتحرير الروح من قيود الشهوات 210

ثانياً: الأسنان الكامل عند ديوجينس أساس الوصول إلى القيم الحقيقة 213

المبحث الثاني: الاستمتاع في اللذات أساس الفضيلة الأخلاقية عند القرنائين.....	221
أولا: مؤسسي المدرسة القرنائية وأبرز أراءهم الأخلاقية ومذهبها.....	222
222.....- استيبوس	1
227.....- ثيودوروس	2
228.....- هجسياس.....	3
229.....ثانيا: السعادة أساس اللذة الحاضرة.....	
232.....ثالثا: الحكيم بين اللذة والحسافة والذكاء	
المبحث الثالث: الماهية الأخلاقية عند إقلidis الميغاري بين الوجود والخير.....	234

الفصل السادس

النظريّة الأخلاقية بين الزهد الرواقي واللذة الابيقورية

المبحث الأول: الأخلاق الرواقيّة بين الزهد والشعور بالسعادة	239
أولا: اللامبالاة أساس السعادة.....	239
ثانيا: حكم العقل أساس فضيلة الإنسان.....	240
ثالثا: سعادة الإنسان أساسها حالته النفسية.....	245
المبحث الثاني: الأخلاق الابيقورية بين اللذة والإدراك سعادة الفرد	250
أولا: منهج ابيقور بين الإحساس المباشر والإدراك العقلي	251
ثانيا: اللذة الجسمية أساس الحياة	252
ثالثا: اللذة الخارجية أساس الشعور الإيجابي للإنسان	254
رابعا: الصدقة الاجتماعية أساس سعادة الفرد	258
خامسا: الفضيلة أساس اللذة والسعادة	260
سادسا: معرفة الإنسان أساس الطمأنينة النفسية	263

الفصل السابع

النظريّة الأخلاقية عند أفلوطين بين السعادة الإنسانية والسعادة العظمى

تمهيد عام.....	269
----------------	-----

أولا: نظرية عامة للأفلاطونية ونشأتها.....	269
ثانيا: حياة ومؤلفات فلوبطين.....	271
المبحث الأول: مفاهيم الفلسفة الأخلاقية	275
المبحث الثاني: الفضائل بين تطهير الذات والإشراق الروحاني	282
أولا: جذور مفهوم الفضيلة.....	282
ثانيا: أنواع الفضائل عند أفلاطون.....	284
ثالثا: الفضيلة طريق إلى الحرية الحقيقية.....	290
المبحث الثالث: السعادة الإنسانية بين تطهير الروح والاتحاد بالإله.....	292
أولا: الجدل وسيلة الإنسان للوصول إلى السعادة.....	292
ثانيا: العقل أساس السعادة الإنسانية.....	295
ثالثا: السعادة العظمى هي الاتحاد بالإله.....	297
رابعا: السعادة بين الحياة الطيبة ورفاهية العيش	299
المبحث الرابع: الحسن والجمال	303
أولا: قدرة الإنسان على تأمل جمال الخالق.....	303
ثانيا: الذات الإنسانية وكيف تدرك جماليات المشاهدة.....	307
ثالثا: درجات الجمال الإلهي بين الجمال الروحي والجسماني.....	310
رابعا: الرؤية (المشاهدة)	319
خامسا: الحب الإلهي (العشق).....	323
المبحث الخامس: الجمال ودرجاته وعلاقته بالخير	326
المصادر والمراجع.....	335

تقديم

إذا كان علم النفس يبحث في الإنسان كما هو وفي أفكاره وحالاته وانفعالاته وأعماله كما هي وإذا كان علم الاجتماع يعالج الظواهر الاجتماعية وال العلاقات والمشكلات الاجتماعية، كما هي في المجتمع، فعلم الأخلاق يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان وماذا ينبغي أن يعمل وبأي شكل يشكل حياته، فعلم الأخلاق علم يعني بأفعال الإنسان وسلوكه مع أخيه الإنسان، وبهذا يكون علم الأخلاق أوسع وأعمق من باقي العلوم الإنسانية الأخرى فهو إذن يطمح إلى تنظيم أفعال الإنسان التي هدفها الخير وغايتها السعادة. ولما كانت الأفعال هي تحقيق مطالب النفس وحاجاتها التي لا تعد ولا تحصى ولو ترك الإنسان على هواه تلبية لرغبات نفسه دون وازع أو ضابط أو قادر يحد من هذه الرغبات فسوف تسود الفوضى في المجتمع البشري، ولن يكون هناك شيء اسمه دولة قائمة على القانون ولن تكون هناك حياة تسمى أخلاقية، ولأصبح حال المجتمع البشري كحال المجتمع الحيواني.

لذا فلابد من تنظيم أفعال الإنسان والتي هي وبالتالي تنظيم لمطالب نفسه ورغباتها وإذا رتبت أفعال الإنسان فقد رتب ونظم المجتمع لأن الفرد هو الجزء والمجتمع هو الكل ولا يتسم ذلك من قبل الصدفة العمياء بل لابد من علم يختص في هذا المجال، ويوضع لنا القواعد ويوضع لنا القوانين الأخلاقية كي تسير حياة الإنسان على أكمل وجه وابهى صورة.

وهذه هي مهمة علم الأخلاق وهدفه وغايتها، أن يوضع لنا الحياة الأخلاقية ويعين لنا مسائل الامتحان والآراء الأخلاقية التي تظهر في شكل عرف وعادات، ويعيننا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة ويساعدننا على النظر لإبقاء ما يصلح منها للبقاء وإصلاح الفاسد، ونبذ مالا يصلح ويبين لنا المقياس الأخلاقي الذي به تحكم على الأعمال وبه نهتدى في ميلانا وفعالينا.

إن التربية هي السبيل إلى نشر الفضيلة، لأن إغناط النفس بالمعارف هو الثروة الحقيقة، فالثروة ليست بالمتلكات، وإنما الثروة هي غنى النفس. هذا المفهوم السقراطي قاده إلى رفض فكرة السعادة الكائنة في الثروة المادية، أو في تلبية الرغبات الجسدية، وإنما السعادة الحقيقية هي في تصرف الإنسان وفق قواعد الحكمة في كل أعماله، حتى عند تلبية رغباته وحاجاته.

وقد تحدث سocrates، في فلسفته الخلقية، عن عدد من الفضائل التي تلي المعرفة وهي رأس الفضائل عنده، ومن هذه الفضائل العمل فالعمل هو السبيل لكي يحصل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية، وألا يعتمد في ذلك على غيره. والعمل يجعل الإنسان في احتكاك مع معطيات وأحوال الواقع المعيشي مما يزيد معارفه في ما ينبغي أن يتعرف عليه، وفي كل ما يرتبط بحياته وواقه.

إما أفلاطون يرى أن النفس الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعي وادران كونها تفتقد الإرادة الحرة، فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلاً لعدم معرفته طريق الرذيلة، بعبارة أخرى انه لم يتحقق ولم يبتلي وهذا هو مطلب أفلاطون، انه يدعو الإنسان ليكون فاضلاً مع كونه مدعواً إلى الرذيلة مع يسر طريقه إليها، أي يكون عفيفاً مع شهوته، أياً عزيز النفس مع حاجته، باختصار أن ينجح في الامتحان ويتجاوز العقبة، وذلك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسم.

لذلك فقد ترتيب واجب آخر على إقامة المجتمع لا يقتصر على حفظ الذات، بل يجب أن يتعداه إلى تكوين ذلك المربى الفاضل الذي يسمى بالفرد نحو الخير المطلق والسعادة الأبدية وهذا هو الهدف الأساسي من إقامة المجتمعات من دون أن يقتصر هذا الخير على حدود هذه الحياة.

أما أرسطو يرى إنها أخلاق سعادة، لا أخلاق واجب، على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثة، ولا سيما ابتداءً من كانت. فالإنسان، في الأخلاق الارسطية، ينزع بطبيعته إلى امتلاك الخير الأسمى والسعادة القصوى، عن طريق الفضيلة. وهذه النزعة الطبيعية الغريزية تظهر بوضوح في ميول الإنسان وسلوكه.

واهم اثر تركه أرسطو في مجال الأخلاق هو كتابه (الأخلاق إلى نيقوما خوس)، وغرضه في هذا الكتاب هو الكشف عن النوع الأفضل من أنواع السلوك، الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته، فهو بعبارة أخرى تحديد الخير الإنساني الأعلى الذي يلزم الإنسان نفسه بالسعى إلى تحقيقه بمجرد أن يحدد. لما كانت السعادة فعلاً من أفعال النفس وفقاً للفضيلة التامة، كان الفحص عن طبيعة الفضيلة ضرورياً لبيان ماهية السعادة. يقصد أرسطو بالخير الأسمى، الذي يضمن للإنسان امتلاك السعادة القصوى، الخير الكامل الذي يطلب ويحب من أجل ذاته، لا كوسيلة لبلوغ خير أسمى منه، كاللذة والجاه وحب التسلط والماءل وغيرها. والذين يعتقدون أنهم يحقّقون خيرهم الأسمى وسعادتهم القصوى بالحصول على هذه الخيرات، التي هي خيرات ناقصة زائلة، وموّلدة، في غالب الأحيان، للألم والحرمان، لا يدركون معنى الخير الأسمى والسعادة القصوى.

إن الخير الأعلى هو أن يحقق الإنسان في نفسه معنى الإنسانية، وأن يحصل على الفضائل التي في واسع النفس الإنسانية تحصيلها، فيصل بذلك إلى السعادة الحقة، لا السع كما يفهمها عامة الناس. كان أرسطو أقرب إلى الواقع مما كان عليه أستاذه أفلاطون. ففلسفة أفلاطون عقلية مثالية، وفلسفة أرسطو كانت عقلية واقعية، وهو أول من جاهر بأن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية، ومن دونها يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. وأن الخير الأقصى الذي يجب أن نختاره لذاته لا لغاية وبعد منه، وأنه يكفي وحده لسعادة الإنسان. وأن علم الأخلاق ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويدبرها على هذا الاعتبار. والإنسان مدني بطبيعته، لا يبلغ الكمال إلا في المدينة وبمعناتها ولتدبر المدينة علم خاص هو علم السياسة. وعلم الأخلاق جزء من العلم السياسي.

والخير الأسمى عند أرسطو يختلف تمام الاختلاف مما هو لدى أفلاطون، فهو ليس منnal الخير بالذات، الذي أراده أفلاطون وجعل منه مبدأ الموجودات وغايتها القصوى، وإنما الخير الذي يجب أن يكون في المتناول ويفكّن تحقيقه بالحياة الفاضلة وعممارسة

الأفعال الإنسانية الحقة. فلكل موجود فضيلته الخاصة في نظر أرسطو، فالخير في الطب الصحة، وفي الحرب الظفر، وفي صناعة البناء البيت، وهو في كل واحد من هذه الأشياء غيره في الآخر. وهو الغاية المقصودة من كل فعل واختيار.

فالأخلاق هي إذن معرفة طبيعتنا الإنسانية، فإذا نظر إلى الإنسان المتميز بنفسه العاقلة، من خلال قوته الغاذية وقوته الحاسة لم تقيمه هاتان القوتان عن باقي الكائنات الأخرى. فمما لا شك فيه أن الإنسان ذو حياة نباتية وحياة حاسة، ولكنه ليس إنسانا ب حياته النباتية و حياته الحيوانية، وأيضا هو إنسان بنفسه الناطقة التي يتميز بها عن غيره من الكائنات، ومعنى ذلك أن طبيعته توجب عليه أن يعيش عيشة عقلية توصله إلى الخير والسعادة. ولذا يميز أرسطو بين نوعين من علم الأخلاق: علم الأخلاق الذي يبحث في الإنسان بصفته مركباً من نفس وجسد، أي في فضيلته وخيره وسعادته، وعلم الأخلاق الذي يبحث فيه بصفته عقلاً محضاً، أي في فضائله العقلية الصرفة.

وعلى هذا يقيم أرسطو سلما للفضائل يبدأ بالعملية منها وينتهي عند العقلية، الفضائل العقلية اشرف جزء فيها وموضوعه اشرف الموضوعات، اعني الموجودات الدائمة الثابتة. إلا انه يرى أن الفضيلة العقلية تخص الفيلسوف وحده دون سائر بني البشر.

وإذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فإنها تتركب من مكونين، العقل والشهوة، كلامهما يجب أن يكونا حاضرين، يجب أن تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها، ومن ثم فان مثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطئ كليا.. ومثال الزهد ينسى أن الانفعالات هي جزء عضوي في الإنسان، وان تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من عضاته الجوهرية. والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها.

ولم يفصل أرسطو القول في الفضائل العقلية، بل ذهب إلى الفضيلة الخلقيـة التي هي من الفضائل العملية، كفضيلة العدالة والشجاعة، التي لا تكتسب إلا بالممارسة، لذا فإنها ملكرة خلقية يكون المـراء بحسبها صالحـاً، ويقوم بما عليه على أحسن وجه. فبقدر ما

يوجه الإنسان عقله وإرادته إلى اكتساب الفضيلة، بقدر ما تصبح فيه الفضيلة ملائكةً راسخةً شبيهة بالطبيعة. ويتوسّع أرسطو في دراسة أثر العقل والإرادة في الفضائل حتى تنتهي به هذه الدراسة المعمقة إلى تعريف الفضيلة بأنها: " هي ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار قائمة في وسط.. قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي، وعلى أساس هذا المبدأ يحدد صاحب الحكمـة العملية".

ويرى أرسطو أن تحقيق مثل هذا الغرض الذي يستهدفه الفيلسوف وهو الحكمـة العملية لا يتم بمجرد الوقوف على الجانب النظري أو البقاء في دائرة الكتب المؤلفة، بل يجب رصد ما هو كائن في سلوك الإنسان منهج استقرائي تجاريـي، فمحور نظرية أرسطو الأخلاقية يدور حول ما ينبغي أن يفعله الإنسان وما ينبغي أن يتجنـبه أيضـاً حتى يتمكن من الوصول إلى تدبير سلوكياته على أكمل وجه ممكـن ومثل هذه المحاولة يستهدف أرسطو من خلالها ترجمة الأخـلـاقـ القـائـمةـ على التـأـمـلـ والـنـظـرـ إـلـىـ سـلـوكـ فـعـلـيـ لـهـ وـجـودـ وـاقـعـيـ، وـهـوـ يـحـاـولـ التـوـفـيقـ بـيـنـ بـنـاءـ مـنـظـومـةـ مـعـرـفـيـةـ تـنـطـلـقـ فـيـ وـضـعـ أـسـسـهـ وـمـبـادـئـهـ مـنـ الـمـنـهـجـ الـعـقـلـيـ وـمـحاـوـلـةـ قـيـاسـ مـدـىـ تـطـبـيقـهـ بـأـسـسـ تـجـارـيـةـ وـاقـعـيـةـ، وـهـذـهـ الـمـحاـوـلـةـ التـوـفـيقـيـةـ لـدـىـ أـرـسـطـوـ تـبـيـنـ مـدـىـ اـرـتـبـاطـ الـفـلـسـفـةـ الـأـخـلـاقـيـ بـنـظـرـيـةـ الـمـعـرـفـةـ بـشـقـيـهـ الـاسـنـبـاطـيـ وـالـاستـقـرـائيـ.ـ فـنـظـرـيـةـ الـمـعـرـفـةـ تـعـتـبـرـ الـأـسـاسـ فـتـنـظـيرـ وـتـطـبـيقـ مـضـامـينـ وـأـسـسـ الـمـنـظـومـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ.

أولاً: الفكر الفلسفـيـ الأخـلـاقـيـ بعدـ أـرـسـطـوـ مـالـهـ وـمـاعـلـيـهـ

لم يكن من المنتظر أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعد أرسطو بكشف جديد لا في الفلسفة اليونانية العلمية ولا فلسفة الوجود ولا نظرية المعرفة إنما كان همهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة اليونانية الأول وتعني بها مسألة الأخـلـقـ، ويفهم عن الأخـلـقـ هنا الأخـلـقـ الفـرـديـ أيـ المـتـعـلـقـةـ بـتـحـقـيقـ السـعـادـةـ لـلـفـرـدـ أوـ لـلـمـجـمـوعـ بـوـصـفـهـ مـجـمـوعـةـ أـفـرـادـ فـمـثـلـ هذهـ الـأـخـلـقـ أوـ الـفـلـسـفـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـتـيـ تـعـتـدـ بـالـفـرـديـةـ وـتـنـشـدـ الـخـلـاصـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـوـجـدـ بـشـكـلـ وـاضـحـ فـيـ دـورـ

الحضارة الأول، لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تميّزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية وبين الفكر والحياة الذاتية.

ومثل هذا التفسير هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي لأن الشعور بالشخصية - ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة لا يكون واضحاً إلا في دور المدينة فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد وبالتالي في الدور الأول للحياة السياسية اليونانية التي كانت لا تؤذن بهذا، وبعد موقعة كيرونينا سنة (338 ق.م) فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريةهم الفردية وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين الأجانب، ثم جاءت فتوح الإسكندر لفتح أبواب الثقافة اليونانية للمشرق وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيجاً جديداً⁽¹⁾

هو ما يسمى باسم (الهلنستية) وبهذا التمازج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه أشبنجر: (التشكل الكاذب) فقد تقابلت هنا حضارات أو بالأحرى حضارتان بل تقابلت هنا حضارة واحدة قد بلغت أوجها مع حضارة أخرى أو ثقافة قد أنحلت منذ زمن طويل ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة وحينئذ استطاعت الثقافة في بادئ الأمر أن تفرض نفسها وبعد أن كانت الثقافة الشرقية قائمة انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية وبعد أن فتح الإسكندر بلاد الشرق مثل محنة شديدة للروح اليونانية إذ فسح المجال إلى العرفان الصوفي والخوارق التي كانت موجودة في الثقافة الشرقية أن تدخل إلى الثقافة اليونانية أو كان نتيجة إلى هذا التغيير السياسي أن تحولت النظرة من الموجود ومن الفكر إلى السلوك والعمل والمقصود بالسلوك هنا المعنى الضيق للكلمة أي سلوك

(1) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليونياني، ط٣، مكتبة لنھضة مصرية، القاهرة، 1959م، ص 3-4.

الفرد بإزاء نفسه: (بمعنى انعكاس الفرد على ذاته) ومحاولة إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه لأنه عندما فقد حريته في العالم الخارجي⁽¹⁾.

فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العام الذاتي وما كان قد فقد استقلاله السياسي فقد أنصرف عن السياسة انصرافاً تماماً وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق فلم تعد السياسة من واجبات المواطن ومن حقوقه وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن، أن يعني بالسياسة بمعناها الحقيقي أي بمعناها الدقيق، إذ لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية وأستطيع أن يوقف بين الأخلاق والسياسة وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً فمن هذا نرى أن الاتجاه في التفكير قد أنصرف من النظر إلى العمل أولاً، ثم أن هذا العمل قد أمتنى بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل ثانياً. وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو من روائية وأبيقورية وشكية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفى الصرف وعن التفكير مجرد العادي من العمل إلى الأخلاق العملية والسلوك⁽²⁾.

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقورية والشكاك فالأبيقوريون لم يعنوا عنابة صحيحة بامسائل الطبيعية ونظرية المعرفة والشكاك كانوا أولى الناس بألا يعنوا بشيء من هذا نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح. أما الأبيقوريون فلم يعنوا بشيء من الطبيعتيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق فيما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية

(1) ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية، القاهرة 1960م، ص.302.

(2) ينظر: إميل برهيم، تاريخ الفلسفة، ج2، دار الطليعة، ط1، بيروت 1982م، ص.36.

وأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عندهم دائمًا وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية حتى أن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية.

وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانويًا بالنسبة إلى مركز الأخلاق والخاصية الثانية - وهي انطباع الأخلاق بطبع جديد نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاً إيجابية كما كانت الحال عند سocrates وأفلاطون وأرسسطو من قبل وإنما كانت أخلاً سلبية كل ما ترجوه أن تتحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة على صورة (الأتراكسيا) عند الأبيقوريين وعلى صورة الخلو من الانفعال (الأياتيا) عند الرواقيين ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشراك ومتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه واعتكافه وعدم عنائه بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر ومتاز ثانياً بأنها تتشد الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل التأثيرات الوجدانية، كما متاز ثالثاً بأنها سلبية أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية وهذه الصفات تجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً⁽¹⁾.

وهذا ناتج عن فقدان اليونانيين استقلالهم السياسي، أما فيما يتصل بعبور الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية فأنا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدّة في التفكير الفلسفـي فقد متاز هذا التفكير أولاً بميل إلى الدين وليس المقصود بالدين هنا كما يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية أنها الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقـة بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد ذلك لأن الدين بمعنى القديم قد فقد تأثيره في المجتمع اليوناني فلم يعد واحداً من الفلسفـة يؤمن بالعقائد القديمة أو يؤمن بقوـة عليـا هي المثل الأعلى والذي يضع فيه الإنسان كل آمالـه وإنما أصبح هؤلاء تبعـاً لنظريـتهم الأخـلاقـية ينظـرون إلى الله سبحانه وسـيلة أو وصفـاً محققـاً للخلاص الأخـلـقي أعني أنـ

(1) ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص.8.

الدين قد طبع بطبع أخلاقي صرف وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجسد الأفكار الشرقية المتعلقة بالمتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر الديني⁽¹⁾.

ثانياً: علم الأخلاق يبحث في ما هو كائن وفيما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان لغرض

الوصول إلى السعادة

إن الأخلاق هي حالة النفس راسخة لتصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير الحاجة إلى فكر وتروي وهنا يكون علم الأخلاق باحثاً في توجيه الأخلاق إلى الطريق السوي بموجب قواعد وقوانين ثم الحكم عليها أو لها حسب تلك القواعد والقوانين وكيفية تطبيقها والتعامل معها، لذلك ليس علم الأخلاق هو علم بالتعاونيذ أو العادات لأنَّ الأخلاق ليست هي الأعمال الإرادية التي يقوم بها وهي من عاداته.

لكن بعض العلماء عرَّفه بأنه علم العادات، وهذا التعريف تنقصه بعض الدقة لأن علم الأخلاق يبحث في تقويم السلوك الإنساني الكامل ليصل فيه إلى المثل الأعلى⁽²⁾ لذلك فهو علم معياري يبحث بما يجب أن تكون عليه حياة الإنسان السوي. أو أنَّ علم الأخلاق "يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان وماذا ينبغي أن يعمل وما القصد والغرض من عمله الذي يحاول به أن يوجهه إليه إرادته، لذلك فعلم الأخلاق يبحث في مصدر الأفعال والباعث عليها وقوانينها في الحكم الأخلاقي والعواطف ومظاهرها في الحياة"⁽³⁾، فيكون علم الأخلاق صوتاً باطنياً (الوجودان) يوحى للإنسان بما ينبغي أن يفعل ويميز بين الحق والباطل والحسن والقبح والنافع والضار، والوجودان هذا منبعه أمّا صارداً من غريزة إنسانية أو معتقدات دينية أو أحكام وتقاليد اتفق عليها القوم وأقرّوا العمل بها فصارت من الأخلاق.

(1) ينظر: ديورانت، و. لـ، قصة الحضارة (ج1)، ترجمة فتح الله محمد، ط3، بيروت 1979م، ص167.

(2) بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية ط1، الكويت، 1975، ص8.

(3) الزبيدي، صدام، المدخل إلى الفلسفة ج1، ص101.

ومن تعاريف علم الأخلاق أنه علم الخير والشر بسبب الفصل بينهما، أو هو دراسة الواجبات التي يقوم بها الإنسان سواء عمل شيء أو تركه والأخلاق هي المرشد لذلك في التعامل مع نفس الإنسان ومع الآخرين⁽¹⁾، لكنه مع الاختلاف في هذه التعاريف إلا أنها تحاول إعطاء معنى شامل للأخلاق بأنه علم القواعد التي تسير عليها إرادة الإنسان الكامل ليصل إلى المثل الأعلى، فيكون علم الأخلاق علمًا معيارياً يبحث فيما يجب أن تكون عليه الأخلاق وليس فيما هو كائن منها، ومعنى فيما يجب أن تكون عليه هو في إتباع الإنسان للنظم والقوانين والقواعد الصحيحة التي تقوم سلوك الإنسان والسير به على الطريق الصحيح وصولاً إلى الكمال والسعادة، لذلك فأخلاق الإنسان هو أفعاله الإرادية التي تصدر عنه بعد وعي وتفكير وتصميم وهو في حرية و اختيار لما يقوم به وليس بأمرٍ من غيره من بني الإنسان، ونقصد بالإرادية مقابل الإرادية مثل التنفس و ضربات القلب فليس للإنسان عليها إرادة وحركتها لم تكن من متعلقات علم الأخلاق ولا يحكم عليها بالخير أو الشر. وقد عبر فلاسفة اليونان عن الفعل الخير بأنه "ذلك الفعل الذي يفضي بالضرورة إلى نتائج سارة أو خيرات ممتعة"⁽²⁾

وكذلك اعتبروا أنَّ الخير واحد متمثل باللذة وشر واحد يمثل بالألم، بينما ذهب الفيلسوف أريستيوس إلى أنَّ اللذة هي صوت الطبيعة أي أنها مسألة أخلاقية طبيعية بين البشر وللإنسان الحرية في التمتع بها وليس عليه الخجل والانزواء أو التفكير بما هو آت وقادم فالقادم مصدر بحث وعناء في إشغال الفكر بما لم يكون بعد لذلك هو مصدر ألم وشقاء بل أن يعيش الحظة التي هو فيها، فعندما تتحرك في الإنسان الغريبة وهي مشابهة لتلك التي في الحيوان عليه أن يستثمرها كلَّذَا آنية كلما أمكنه ذلك والابتعاد عن مصادر الشقاء والألم في الحياة الدنيا ولما كان المعيار الأوحد عند الفيلسوف أريستيوس قياس

(1) بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، ط1، 1975، الكويت، ص.8.

(2) إبراهيم، زكريا، مشكلات فلسفية، دار مصر للطباعة، مصر، 1966، ص.115.

خيرية الأفعال وشرورها فقرر "أن اللذة البدنية القصوى الأكثر لذة وشدة هي المقصود الأوحد في

(١) "القياس"

لكن اللذة عند الفيلسوف أبيقور وإن كانت الخير الأعظم أو الغاية القصوى كما عند أريستيبوس إلا أن لها في بعض الأحيان نتائج تكون بعيدة عن اللذة فلا تكون خيراً بل تحول إلى شرور وألم ومرض كما يحصل في حالة الشر الذي يصيب صاحبه في بعض الأحيان بأمراض المعدة وألامها أو التمادي إلى حد الإفراط في بعض اللذات الأخرى فيكون الواجب عند أبيقور اجتناب اللذات التي تعطي في نهايتها نتائج عكسية وألما باعتبارها وسائل سيئة للسعادة وبالمقابل يمكن تقبل الألم والتعب عندما تعطي لذة عظمى في نهايتها، لذلك على الباحث عن اللذة التحري عن أسبابها لحساب نتائجها ومقدار اللذة الحاصلة منها ونسبتها فاللذة التي تدوم أكثر هي أعظم واللذة وإن كانت أكثر شدة لكنها لا تدوم تكون في المرتبة الأدنى ثم أن أبيقور قد تجنب لذة أريستيبوس المادية إلى الملذات الروحية بما فيها من تهذيب للنفس لأن الأخلاق عنده تهذيب للملذات النبيلة كالصدقة وحب الجمال والحكمة حتى أنه عد الفضيلة من مظاهر ضبط النفس.

يتبيّن ومن خلال معايشة الواقع إنّ الإنسان بطبيعة ميال إلى اللذة متبعاً عن الألم كطريق إلى غاية أسمى هي السعادة المنشودة، فليس الإنسان من يبغي الألم إلا أن تكون نفسه الشهوانية متغلبة على العاقلة فيكون والحاله هذه أقرب إلى الحيوانية منه إلى الإنسانية لكنه قد يقصد البعض طريق الألم والشر وصولاً إلى الخير الأعظم كما في صد الغرزة وتلافي الخطر القادم من الغير، لذلك يُقبل الإنسان على اللذة من تلقاء نفسه حتى من دون أن يُعمل العقل في بعض الأحيان كوننا نطلبها في داخلنا وربما تكون جزء من الأنماط الإنسانية سواء كانت نفعية أم لما فيه خير المجتمع لذلك لم يرفض أرسطو اللذة كمبدأ

(1) إبراهيم، ذكريا، مشكلات فلسفية، ص 116.

بل أكيد على القيم الحيوية كقيم أساسية تستند لها الحياة فيقول "إنه من التناقض أن نتصور وجود كائن

يقبل على الألم ويعزف عن اللذة"⁽¹⁾

لكن هذه اللذة ليست غاية في ذاتها وإنها هي من يُسعى إليها وإن كان الإنسان لا يشعر بذلك

فهو مدفوع ذاتياً إلى خير أسمى، غاية قصوى فتكون اللذة وسيلة إلى غاية هي غاية في ذاتها وهي السعادة، وعندما نبحث عن اللذة نجدها مرتبطة ببعض أو منطقة ما من جسم الإنسان بينما السعادة هي حالة نفسية تشمل كيان الإنسان وليس عضواً أو جزءاً خاصاً منه لذلك وضع أرسطو نظريته في الأخلاق عن السعادة بينها مفصلة في كتابه (الأخلاق النيقوماخية) ومستعرضاً الأخلاق كعلم عملي يبحث في أفعال الإنسان بما هو إنسان وما ينبغي العمل عليه أو تجنبه للوصول إلى حالة الاستقرار الاجتماعي التي

يؤكد عليها أرسطو في خطاباته في يقول: "أن كل فعل بشري لابد من أن يهدف إلى خير ما"⁽²⁾

وهذا الخير متدرج من خير أدنى إلى خير أعلى منه بغية الوصول إلى الخير الأقصى الذي فيه تحقيق

السعادة الفردية والمجتمعية، لكن أرسطو يربط السعادة بالحكمة باعتبارها أسمى الفضائل وهي الوحيدة التي ترقى بالمجتمع وتعبر عن فعل نزيه حر ي يقوم به العقل دون أية مصلحة شخصية أو نفعية خاصة.

فالسعادة عند أرسطو "هي العمل وفقاً لما يبغي به الكمال"⁽³⁾ فمذهب أرسطو في السعادة ونجح في التفرقة بين اللذة والسعادة وربط بين السعادة والكمال بينما ربط الأبيقوريون بين اللذة والملادة وهي عند الرواقيين أتّسمت بالطابع العقلاني وأنها قابلة للفهم عند الإنسان لأنَّ القانون الأخلاقي عندهم هو قانون الوجود في الحياة، حياتنا التي نمارس فيها الوظائف بصورة طبيعية ومنسجمة" فليست

(1) إبراهيم، ذكري، مشكلات فلسفية، مصدر سابق، ص 117.

(2) إبراهيم، ذكري، مشكلات فلسفية، ص 132.

(3) إبراهيم، ذكري، مصدر السابق، ص 134.

السعادة سوى شعورنا بأننا نمارس وظائفنا بانسجام ونحن نريد سعادتنا ولا يكون ذلك إلا ويكون كل

شيء مطابقاً لقانون الطبيعة⁽¹⁾

لذلك يكون الخير كما فهمه الرواقيون هو في مطابقة النظام الكوني بينما الشر هو التمرد على ذلك النظام أي إنَّ الفضيلة هي السعادة والرذيلة هي شقاء بما يعني التحرر من الانفعال والتخلص من الهوى، فكانوا أصحاب عقل محضر في أخلاقهم ويعاب على ذلك إنَّ الإنسان عدوه عقلاً محضر وهو في الحقيقة عقل ووجدان وعاطفة لكن عليه التوفيق بينهم للوصول إلى الحكمة والكمال والسعادة.

(1) إبراهيم، زكريا، مصدر السابق، ص 135.

الفصل الأول

النظرية الأخلاقية

من مرحلة الأسطورية إلى التفلسف

المبحث الأول: التصورات الأخلاقية بين الأدب والديانات السرية.

أولاً: التصورات الأخلاق في الأدب والشعر

-1 هوميروس

-2 هزیود

ثانياً: التصورات الأسطورية للأخلاق عند الجماعات الدينية

-1 جماعة الوسيس

-2 جماعة الاورفية

-3 الحكماء السبعة

المبحث الثاني: الأخلاق في مرحلة الفكر الفلسفى من المبادئ ماورائية إلى الأدراك الحسى

أولاً: المدرسة الطبيعية الأيونية

ثانياً: المدرسة الفيثاغورية

ثالثاً: هيرقليليطس

رابعاً: ديمقريطس

المبحث الأول

التصورات الأخلاقية بين الأدب والديانات السرية

أولاً: التصورات الأخلاقية في الأدب والشعر

تمثل هذه التصورات مستوى معين من الفكر الأخلاقي، في مرحلة سابقة على المرحلة الفلسفية، مرحلة التفكير العقلي المنطقي المنظم، وعلى الرغم أن هذه المرحلة تمثل مرحلة بدائية، لما تنطوي عليه من تصورات خيالية وخرافية بعيدة عن العقل والمنطق في تفسيرها لما يجري في الطبيعة من حوادث وظواهر وعلاقة الإنسان بهذه الظواهر والحوادث، فبدلاً من التفسير العلمي الذي يستند إلى الملاحظة والمشاهدة واستقراء الحوادث وتفسيرها بالخلل والأسباب الحقيقة الكامنة فيها، راحت هذه التصورات الأسطورية ترجح الظواهر والحوادث إلى قوى روحية اللاهية فجعلت الألوهية في كل شيء، ووحدت بين الإنسان والطبيعة كون كل ما فيها ينبض بالحياة وتسري فيه الروح الآلهة، ولم تكتف تلك الأساطير بإضفاء

الصفة البشرية أو الإلهية على ظواهر الطبيعة وحوادثها بحيث أنها توصف بصفات بشرية⁽¹⁾.

وعلى الرغم من الطبيعة الخيالية والخرافية للفكر الأسطوري، إلا أنه لا يخلو من وقوفات تأملية أخلاقية، تخص الوجود وعلاقة الإنسان به، وماذا يجب عليه أن يعمل تجاهه، تلك الوقفات التي تركت بصماتها على التفكير الفلسفي عند اليونان فيها بعد، ذلك أن الأساطير تعالج المشاكل التي تعرضت لها الفلسفة نفسها كالوجود والأنسان والإلهة، ولكن منهج مختلف⁽²⁾.

وممثل الأساطير انعكاساً للحياة اليونانية بتقاليدها وقيمها الأخلاقية المختلفة، وذلك لكونها ممزوجة مع أفكارهم ومعتقداتهم والوان نشاطاتهم الأخرى، فهي تتحدث

(1) للاستزادة ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، ط.3، القاهرة، ص 1953

(2) ينظر: الألوسي، د. حسام، بوادر الفلسفة قبل طاليس، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1986، ص 3

عن القيم أو المعاني الأخلاقية⁽¹⁾، فنجد فيها تمجيد للأيمان والعدالة والحكمة والصبر، وفيها حث على التعاون والمحبة⁽²⁾. وقد جاءت الأساطير لتعكس ذلك الصراع بين الإلهة والشياطين، الذي يمثل صراعاً بين الخير والشر. وبما إن الخير الإلهي والشر شيطاني، فقد صورت الأساطير تلك الآلهة بأنها المنتصرة دائماً في ذلك الصراع. وهي طبيعية ومنطقية أن تنتصر الآلهة للخيرين من الناس، وتجزل لهم العطايا والنعيم وتحمّلهم السعادة مكافأة على خيرهم، بينما تُعاقب الأشرار وتُبْطِش بهم، وكأن الإنسان يُصطف إلى جانب الخير (الإلهي) لأن في انتصاره مصلحة له⁽³⁾.

ومن مظاهر اهتمام تلك الأساطير، بمعاني الخير والشر أو الفضيلة والرذيلة تجدها تصور الآلهة على أنها تحول بعض البشر إلى آلهة بسبب فضيلتهم وأخلاقهم وانها تُعاقب الأشرار، وحتى بعض الآلهة التي ترتكب أخطاء وآثاماً تحولهم إلى مسوخ في صور

(1) الأخلاق (Moral - Ethics): الأخلاق في اللغة، العادة، والسمجية، والطبع، والمروءة، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدّم رؤية وفکر وتکلف وعليه فغي الراسخ من الصفات لا يكون خلقاً، كغضب الحكيم، وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بغير وتأمل، كالبخيل إذا حاول الكرم، وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، فتفوّل فلان كريم الأخلاق أو سيئها، وإذا أطلقت على الأفعال المحمودة فقط دلّ على الأدب؛ لأن الأدب لا يُطلق إلا على المحمود من الخصال. ويسمى على الأخلاق بعلم السلوك أو تهذيب الأخلاق، أو فلسفة الأخلاق. (للاستزادة ينظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفـي باللغـاظ العـربية والـفرـنسـية والإـنكـليـزـية والـلاتـينـية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982، جـ 1، صـ 49 وما بعدهـا).

(2) ينظر: التكريتي، د.ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية، طـ3، بغداد، 1988،

صـ11

(3) ينظر: فرانكفورت، هـ وجـمـاعـة، ما قـبـلـ الـفـلـسـفـةـ، جـبراـ إـبرـاهـيمـ جـبراـ، دـارـ المـثنـيـ، بـغـدـادـ، 1988ـ، صـ11

حيوانات متواحشة، تطبيقاً مبدأ الثواب والعقاب الإلهي⁽¹⁾. ولم تقتصر الأساطير اليونانية على تقديرис الإلهة ومجدها فحسب، إنما تجاوزت ذلك لتمجد صفات البطولة والشجاعة والصبر عند الإنسان. بحيث أنها ترفع مرتبة الأبطال الشجعان، والمحبين المخلصين في محبتهم إلى مرتبة الإلهة، كذلك تكبر فيهم صفات الصبر والحلم والشفقة والرحمة بين الناس الخيرين بعضهم إلى البعض الآخر، لأن أصحاب الفضيلة يكونون موضع تقدير واحترام، من الناس والإلهة، وتعد الطقوس والشعائر الدينية وبناء المعابد وتقديم الصلوات والقربان للإلهة، تعد فضيلة أخلاقية لأنها وسيلة تقرب للإلهة ومجلبة لرضاهem الذي فيه خير الناس⁽²⁾.

وهذه الأساطير التي تمثل عقيدة المجتمع الإنساني القديم وخصوصاً (اليونياني) في الدين والأخلاق ومختلف شؤون الحياة الأخرى. وصلتنا من خلال قصائد الشعراء، التي تمثل سجلاً حافلاً لتلك الأساطير والمعتقدات الدينية والأخلاقية المختلفة نذكر هنا شخصيتين لهذا الأدب الأخلاقي هما:

1- **هوميروس⁽³⁾:** (القرن التاسع ق. م): أقدم شاعر يوناني عرف بتأريخه الخلود من

(1) ينظر: كوبر، غريس، *أساطير إغريقية ورومانية*، ت. غانم الدباغ، دار الشؤون الثقافية ببغداد، 1974ص 61، 62.

(2) ينظر: كوبر، المصدر نفسه، ص 76.

(3) اختلف الباحثون في شخصية (هوميروس) فمنهم من قال أنها شخصية وهمية و ما نسب إليه هو إنتاج من قصائد قديمة لعدد من منشدي الشعر اليونان تناقلوها جيلاً عن جيل وجمعها أدباء اليونان في القرن السادس والخامس قبل الميلاد، وقد ذهب هذا المذهب عدد غير قليل من مؤرخي الأدب في العصور الحديثة منهم كازو بون وهيدلان وبورو وغيرهم، ويذهبون إلى رؤي أن اسم (هومر) نفسه دليل كافٍ على أن أكثر من واحد اشتراك في الملحمتين فان هذا الاسم يعني (المنسق) ووفقاً لهذا الرأي فإن الأوزيس والإلياذة استغرقتا (200) سنة حتى أنجزا ويررون أنهما أنجزا في القرن الثامن عشر. ويذهب الفريق الآخر إلى القول بوجود (هوميروس) ويررون أن معظم ما في الملحمتين من تأليفه، وقد أيد هذا الرأي جميع مؤرخي العصور القديمة والوسطى وعلى رأسهم هيرودوت،

خلال قصائد في ملحمة المعروفتان (الإلياذة⁽¹⁾ والأوديسا⁽²⁾) اللتين كانتا تمثلان صورة تعكس الحياة

الاجتماعية للمجتمع الإغريقي بمختلف مجالاتها وأنشطتها الدينية والفكريّة والأخلاقيّة والسياسيّة

وأشعار هوميروس تتطوّي على الكثير من الحكم والنصائح الأخلاقية كتلك التي تمجّد الفضيلة

والحكمة والشجاعة والصبر وتتكلّم عن وفاء الزوج والابن ولذلك تعد الأوديسا أكثر اعتدالاً من

الإلياذة في نظر الكثرين بل أكثر احتراماً وتقديساً للإلهة⁽³⁾.

وهذا هو ما أشار إليه الأستاذ حسام الدين الألوسي في تمييزه بين الملحمتين (الإلياذة-

الأوديسا) فيقول: "الإلهة الأولمبية- أي التي تسكن في جبل الأولمبي - تظهر في الإلياذة

بخير، حافلة بفضيلة ولا تلتزم بالعدل. أما في الأوديسا فهي تلتزم بإعطاء كل ذي

وشيرون وأسطو وعدد كبير من مؤرخي الأدب في العصور الحديثة، وأتباع هذا الرأي يذهبون إلى أنه ولد حوالي القرن التاسع إلى القرن العاشر (ق. م) وكتبه بهوميروس بمعنى الرهينة لوقوعه أسيرا في حرب أو بمعنى الخطيب، ومهما يكن من خلاف في شخصيته فإنه لا خلاف بين مؤرخي الأدب أن معظم ما اشتغلت عليه الملحمتان قد ألف قبل القرن السادس (ق. م) (للاستزادة حول الموضوع ينظر: الألوسي، د. حسام، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، بغداد، 1990، ص 25-26. وكذلك ينظر: رسول، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967، ص 33).

(1) من روائع الأدب اليوناني القديم المنسوب إلى هوميروس، والسبب الأسطوري الذي ألفت من أجله الإلياذة هو حرب طروادة الشهيرة والتي دامت عشرة أعوام. ينظر: البستاني، إيلاذة هوميروس، ص 108 وما بعدها.

(2) الأبطال في الأوديسا هم بشر وهذا هو الفرق بينهم وبين أبطال الإلياذة كونهم أقرب إلى مستوى الإنسانية، فبدل أن يصورهم المؤلف في الإلياذة أنساق آلهة نجده يرسم الأبطال في الأوديسا في حدود محصورة ودوائر ضيقة لا يتجاوزونها. ينظر: غلاب، الفكر اليوناني، ص 126.

(3) ينظر: الأهوانى، احمد فؤاد، في الفلسفة اليونانية قبل سocrates، دار أحياء الكتب العربية، ط 1، 1904، ص 4.

حق حقه. ففي الملحمه الأخيرة نجد كلاما عن عدالة زيوس⁽¹⁾ وتقديرا للفضيلة ومجيدا للرجل الحكيم الشجاع الصبور والزوجة الوفية والابن البار⁽²⁾.

إذن اذا كانت (الإلياذة) تصور الإلهة على انها تحب وتبغض وتکید لبعضها بل تصل بها شهواتها إلى اتخاذ من شاءت من النساء والرجال الأنسين عشاقا وخلان، فهل هذا يعني استبعاد الجانب الأخلاقي من حياة المجتمع اليوناني؟

ويجيبنا الدكتور الألوسي على هذا التساؤل باقول على الرغم من أن الإلهة اليونانية في الإلياذة لم تحفل بالفضيلة والعدل، إلا أن هوميروس في الإلياذة طرح أفاقا من نوع آخر من نوع بشري وليس الهي، وهي أخلاق البطولة التي جاءت منسجمة مع موضوع الملحمه الذي كان يصور الحرب فمن غير المعقول أن يدعو إلى الفضيلة والخير في تلك المرحلة.أن الصورة التي "قدمها شعر هوميروس للمجتمع البطولي والأفكار البطولية بقيت تامة للصدق وبثبات في عقول الناس، وقد ظلت الأجيال اللاحقة تتذكر المبدأ المرشد لحياة البطل الهوميري⁽³⁾.

إذن فِيَالِيَادَةُ وأُودِيسَا تَشْمَلُ عَلَى شَذَرَاتٍ تَنْضَجُ بِالْحُكْمَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْفَلْسُفَةِ مُخْتَلَطَةً بِالْدِينِ وَالْأَسْطُوْرَةِ وَلَذِكْرِ حَوْتِ الْإِلَيَادَةِ وَلَأُودِيسَا أَسَاسًا لِلتَّرْبِيَّةِ وَالْعِلْمِ فِي بَلَادِ الْيُونَانِ إِلَى حد تسميتها بـ(إنجيل اليونان) من خلال تأكيد أفلاطون في محاورة الجمهورية أكثر من مرة على هذا الأمر رغم موقفه الرافض للشعر والشعراء.

(1) زيوس: هو كبير آلهة الأولمبية - آلهة الهيلين - وسيدهم الذي لا يرد احد منهم له أمرا، وهو ملكهم المجل، وقد قمته في دكتاتورية بأعلى صورها، إذ لم تكن آراء بقية الآلهة عنده إلا استشارية إلى جانب رأيه وكان مغرماً بالانتقام مولعاً بالعظمة والسيادة ومقيناً في السماء لا ينزل إلى الأرض إلا نادراً ومتزفاً عن المساهمة في المعارك الأرضية، وكلمته هي الأخيرة في كل حكم والحاصلة في كل نزاع.(الاستزاده ينظر: هـ. أغريير، أساطير الإغريق والرومان، ترجمة حسني، منشورات دار الثقافة والفنون، عمان 1976، ص35).

(2) الألوسي، حسام الدين، بواكي الفلسفة، ص132

(3) الألوسي، المصدر السابق، ص211

2- هزيود⁽¹⁾ (القرن الثامن ق. م): يؤكد المؤرخون بأنه أكثر اعتدالاً من سلفه وأكثر احتراماً وإجلالاً

للألهوية، كما يوصف بأن شعره تعليمي يؤكد على الفضيلة والأخلاق الحميدة بعكس الشعر الحماسي الذي يمجد اللذة والقوة⁽²⁾ أن ملحمة هزيود الشعرية هي (الأعمال والأيام) والتي يراها بعض الباحثين أنها القصيدة الوحيدة له ومجموع أبياتها (828) وتنقسم أربع أقسام الأول عده لأخيه الأصغر برسيس، والثاني مجموعة من القواعد الزراعية والملاحية والثالث مبادئ إلحادية ودينية والرابع تقويم للأيام السعيدة والمشؤومة. ويحتوي القسم الأول على قصص رمزية، مثل قصة باندرو التي تبين أصل الشر وكما توضح حكاية الصقر والبلبل شرور القسوة والظلم. وعموماً هذا القسم درس أخلاقي مناسبة (انحدار خلقه)، وعدم انقياده وجهله، وهو يحثه إلى الفضيلة والتقاليد والرغبة في العدالة. فمثلاً "يقول له: (أن من ايسر الأمور لك أن تختار الرذيلة من تختار منها أكداساً مكداساً لأن الطريق إليها معبد وطريقها جد قريب، ولكن الإلهة المخلدين قد أقاموا في سبيل الفضيلة عرق الكدح وجعلوا الطريق المؤدي إليها طويلاً وعراً شاقاً في بداية الأمر ولكنك إذا وصلت إلى أعلىاته وجدته سهلاً) ثم يوصي بالقناعة وأن الإله زيوس يجيب نداء المضطر ويسمع صرخة العدالة ويقتضي الظلم وإن أهم ما يجب على الحكم هو العدل وعلى الرعية احترام ملكية غيرهم. ومن حكم هزيود (السمك والوحش والطير يفترس بعضهما البعض لأن العدالة معدومة بينهما، أما الناس فقد منحهم زيوس العدالة وهي خير وابقى (أن للملوك الحلي والهدايا عدالة ملتوية، أما زيوس فأحكامه قوية). (أن من ينظر الخير يجلب الشر على نفسه) عين زيوس تبصر كل شيء"⁽³⁾.

(1) ولد في آسيا الصغرى ثم هاجر مع أبيه إلى أسكرا في بلاد اليونان وقيل إنه معاصر إلى هوميروس أو متاخر عليه بقليل. ينظر: الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص 20.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 4

(3) الألوسي: حسام الدين، بواكير الفلسفة، ص 215 - 217

ويتضح مما تقدم الجانب الأخلاقي في شعر هزيود، والذي تجسد من خلال قصصه الرمزية التي ركزت على التمييز بين الخير والشر والفضيلة والذلة وكذلك الدعوة إلى إقامة العدل الاجتماعي وتحقيقه لدى الحاكم وهذه المفاهيم هي مفاهيم فلسفة الأخلاق نفسها.

ونشير أخيراً إلى سبب اختلاف هزيود عن سلفه هوميروس، إلى اختلاف الناس الذين يتوجهون إلى أشعارهم، ففي الوقت الذي كان هوميروس ينشد الملوك والأمراء فإن هزيود يتوجه في أشعاره إلى العامة من الرعاة وال فلاحين ولذلك جاء شعر هوميروس حماسياً يجد القوة والفردية. بينما شعر هزيود تعليمي يدعو إلى الحكمة والفضيلة⁽¹⁾.

ثانياً: التصورات الأسطورية للأخلاق عند جماعات الدينية.

إن امر ظهور جماعات إنسانية، سرية أو علنية، قد شاع في المجتمع الإغريقي في بداية القرن السادس قبل الميلاد وكانت من بين أهداف هذه التجمعات غالباً ما تكون ثقافية تعليمية أو يكون لها أغراضاً أخلاقية وأفكار اجتماعية سياسية أو دينية، وتكون لها تقاليد وتعاليم مشتركة وشعائر وطقوس دينية تتعلق بخدمة الإله أو خدمة دين معين أو نظام سياسي أو أخلاقي خاص بأحد تلك الجمعيات.⁽²⁾

1. **جماعة الوسيس (القرن السابع ق.م):** الأصل في ظهور الديانات القدية والمنظمة هو الأسطورة التي لا تلبث كثيراً، حتى ينبري لها شخص أو مجموعة من الأشخاص، فيجندون أنفسهم من أجل حفظها و الدفاع عنها، وقد يضيفون إليها أفكاراً أخرى و معتقدات مختلفة تمحور حول الأسطورة الأصلية حتى تقاد تحفيها، فتبز الأسطورة على شكل ديانة منظمة تتالف من مجموعة من الشعائر والطقوس الدينية التعبدية، وقد تتخذ طابع السرية، فتكون حكراً على أعضاء الجمعية يتداولونها فيما بينهم وبيتونها بين صنوف اتباعهم ومريديهم، ونحلة

(1) ينظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج.1، ص 37

(2) للمزيد ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 5-6

الوسיס من هذا الطراز تقوم ديانتها على عبادة الإله (ديمتر⁽¹⁾) الـله الزرع والخصب التي كانت

عند هوميروس تمثل الله الحرب⁽²⁾.

وتدور ديانة الوسيس على أسطورة مفادها إن (بلوتو) ملك جهنم أي (هاديس) قد اختطف (بسفوني) بنت الإله (ديمتر) بأمر كبير الآلهة (زيوس) وذهب بها إلى العالم السلفي، فكان سبباً لحزن الإله الأم (ديمتر) وشقائها فراحت هامة على وجهها عن ابنتها في كل مكان وما إن وصلت إلى مدينة الوسيس حتى قام ملوكها بإكرامها وأجلالها، ثباتة على جميلة، بأن منحت ولده الخلود فأقام لها معبداً تسكنه واعترف بها آلهة كبرى وصارت الآلهة التي تقدم الغلال وتنعم المجاعات. وعلمت ديمتر سكان الوسيس أصول الزراعة والديانة المسممة (بأسرار الوسيس) التي هي عبارة عن ابتهالات وصلوات وطقوس معينة تمارسها الجماعة بشكل سري، ظلت مكتومة مدة الف عام⁽³⁾.

إن ديانة الوسيس مرتبطة بتفكيرهم عن معنى الحياة والموت والعالم الآخر، ف(ديمتر) تستطيع أن تنشئ حياة جديدة في الربيع بعد موات الأشياء الظاهرة في الشتاء وهي بذلك (الوسיס) تتفق في جوهرها مع الديانة الاورافية، وتتفق كذلك مع أسطورة إيزيس واوزيريس في مصر وأسطورة هموز وعشтар في بابل وأسطورة بحشتورت وادوليس

(1) آلهة الحنطة أو الأرض- المزروعة، واسم هذه النحلة منسوب إلى مدينة الوسيس التي كانت مستقلة ثم صارت تحت سيطرة أثينا في القرن السابع قبل الميلاد، وقد أصبح لهذه المدينة أهمية كبيرة بعد أن اختارت- ديمتر- فأقامت فيها أعظم هيكل من هيكل عبادتها، وقد زعم أصحاب هذه النحلة أن ديمتر قد اصطفتهم على العالمين واختصتهم دون غيرهم بكثير من أسرار الكون وخطرت عليهم أن يوحوا بهذه الأسرار لكان من كان إلا إذا أذعن المريد لتعاليمهم وخضع لشروطهم وسار طبق قوانينهم (المزيد ينظر: الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص 235).

(2) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 6

(3) للمزيد ينظر: الألوسي، حسام الدين، بوأكير الفلسفة، ص 236

في سوريا⁽¹⁾. وهي بذلك عالجت نفس موضوعات فلسفة الأخلاق بشأن الموت والحياة والشر والخير ولكن بمنهجية خيالية أسطورية لا منهجية علمية فلسفية.

ومن طقوس⁽²⁾ (الوسيس) أيضاً الاغتسال في موسم الربيع وكانوا يحجون إليها في كل عام ويأتون إليها من كل صوب، ومن خلال موكب يحمل هيكلًا في صورة الآلهة وسط مراسيم التقديس والتعظيم ثم يكملون المراسيم بالرقص والغناء والموسيقى الصاخبة، لتحقيق ما يشبه حالة السكر والجذب الصوفي وبين طقوسهم الاستحمام والزهد الملتمثل في الصوم وتناول طعام رباتي في بهو سري يتناولون فيه شراباً معيناً ودقيق الحنطة وملاء يتبع ذلك تمثيل قصة اختطاف الفتاة، وينتهي الحفل بزواج أحد الكهنة والذي يمثل

الإله الكبير (زيوس) وكاهنه تمثل الإله (ديمتر).⁽³⁾

وقد كان لهذه الديانة - أسرار ديمتر - آثار عظيمة في النهضة الدينية والخلقية والأدبية عند اليونان فيما بعد، وفي الدين كان لها الفضل في السمو به عن الظواهر المادية إلى مرتبة الأسرار والخفايا التي اقتضت حكمة الآلهة أن تظن بها على غير أهلها وفوق ذلك فقد رفعت الآلهة عن الأهواء الصبيانية وجعلتهم يكثرون بالحق والعدل ويتخذون منها نبراساً يسترشدون به في معاملاتهم وتصرفاتهم مع الأنسان. وفي الأخلاق، فلها

(1) ينظر: الألوسي، بوأكير الفلسفة، ص 237

(2) من طقوسهم أن الذي يريد الالتحاق بهم من المريدين، كان لابد له أن يجتاز عقبتين، الأولى كانوا يدعونها عقبة التطهير، هي ما يسمح للمربي بالاطلاع على الأسرار الصغرى، والمقصود بهذه الأسرار هو معرفة الأسماء السرية للآلهة، وهي الأسماء الحقيقة العظمى وليس الأسماء الدائمة بين الجماهير التي ليست إلا أشباحاً لها، والعقبة الثانية، تتمثل في أن المريدين كانوا يطلون أثني عشر يوماً صامتين عن الحديث، ولا يتناولون إلا القليل من طعام مقدس تقاد لا تكفي لسد الرمق، وفي أثناء ذلك يتادلون فيما بينهم ثلاثة النصوص المقدسة وسماعها، وحدث عن مأساة آلهتهم ومملئتهم الأسرار (ديمتر). للمزيد ينظر: غلاب، الفكر اليوناني، ج 1، ص 166 وما بعدها وكذلك ينظر: حسين حمزة شهيد، الألوهية عند فلاسفة اليونان، ص 75).

(3) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 6

فضل السبق إلى التحرر من رق الشهوات المادية والخروج من رق الرغبات الحيوانية والعمل على تجنب كل ما يهوي بالروح إلى دركات الجحيم، وسلوك ما يصعد بها إلى جوار الآلهة وتقدير العدل والخير والاستقامة، والجزم بكافأتها في الحياة الأخرى. أما الأدب، فالتأثير فيه لا يقل عن الدين والأخلاق، إذ أن طبيعة مستحدثاتهم الدينية والخلقية وأسرارهم الغريبة تقضي بصياغة آراءهم وادعياتهم وصلواتهم في أساليب خاصة وعبارات متكررة - وهذا هو الذي حدث - فقد نشأت من شعيرة التطهير صياغة النشائد المقدسة التي يجب أن يتزمن بها ساعة التطهير، وقد انبثقت من مبدأ الأسرار الكبرى طائفة لا يستهان بها من نشائد الأدعية وأغاني الأوراد وقصائد الطقوس، وفوق ذلك، فقد بدلوا وغيروا في تاريخ أسرة الآلهة

ليجعلوه منسجماً مع اللون الجديد الذي يحقق المزيد من الاحترام للآلة.⁽¹⁾

وتبرز من خلال ما تقدم الإشارات الأخلاقية المرتبطة بالنفس وتهذيبها من خلال التطهير متمثلاً في الاغتسال بالماء أو الرقص والغناء، وكذلك تتعرض تلك النفس إلى التطهير من خلال الصوم وتناول الطعام والشراب حيناً آخر، وبالتالي فإن هذه الممارسات متضاربة وغير منسقة إلا أنها في مضمونها الأساس تكاد تتشابه باعتبارها مذهب أخلاقي مع المذاهب الأخلاقية المعروفة في بعض الديانات المعاصرة.

2. جماعة الاورفية⁽²⁾ (القرن السادس ق. م): وتعد تلك الشعائر والطقوس الدينية التي أوجدتها نحلة الوسيس وتعاليمها السرية، مهمدة لظهور النحلية الاورفية

(1) للاطلاع أكثر حول الموضوع ينظر: ديوانت، قصة الحضارة، ج، 1، ص343 وما بعدها.

(2) نسبة إلى اورفيوس الذي يرجح أنه رجل حقيقي بينما يعتقد الآخرون أنه كان بطلاً إلهياً أو بطلاً خيالياً والرأي الأرجح أن الحركة التي ترتبط باسمه جاءت من مدينة كريت، ويرجح أغلب الباحثين إزاء هذه الديانة أن الاورفيين يمثلون خطأ شرقياً غربياً عن الفكر اليوناني، يعني أن فكرهم دخيل على الفكر اليوناني وذات اصل شرقي وإنهم اثروا في بعض الفلسفة اليونان مثل فيثاغورس هيرقلطيون وأفلاطون وغيرهم، ومن ابرز مؤرخي الفلسفة الذين يذهبون إلى هذا الرأي رسل وزيلر وديورانت، ويذهب بعضهم إلى أن معظم آراء هيرقلطيون وأفلاطون أورفية الأصل (للمزيد ينظر: سارتون، تاريخ العلم، ج، 2، ص16 وكذلك ينظر: الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص250).

لوجود التشابه في الأسرار والأصول البعيدة الأسطورية التي أسست عليها كل من النحليين طقوسها وشعائرها الورفية تقوم حول أسطورة الآلة (ديونيسيوس) ابن الآلة الأكبر (زيوس) الذي قتله التيتان ثم قطعوه وأكلوا لحمه بعد أن بدلته (زيوس) إلى ماعز ثم إلى ثور، ولذلك وبعد أن بقي القلب الذي انقذه الإلهة (أثينا) وحملته إلى زيوس، فإن ديونيسيوس جديدا قد بعث هذا القلب، واصبح آلة الورفيين أما التيتان فقد صعقهم زيوس وكون من ترابهم البشر وبما انهم مكونين من عنصر شرير وفي جسمهم لحم ديونيسيوس آلة الخير صار الإنسان مكونا من عنصرين النفس الخلدة والجسم الشرير⁽¹⁾. ويرى رسل "بان الورفية غريبة عن طبيعة العقلية اليونانية التي تنفر من أيه نزعة صوفية وزهدية أو دينية، وإن الورفية تعود إلى أصول شرقية لأن اورفيوس من اصل غير يوناني، حمل هذه النزعة الشرقية الميل إلى الدين والتتصوف، وبث تعاليمه في بلاد اليونان، ففعلت في التأثير على العقلية اليونانية بما في ذلك الفلسفة وخاصة أفلاطون من خلال سocrates والفيثاغورية بصورة خاصة"⁽²⁾.

والورفية نسبة إلى اورفيوس الذي يرجح انه رجل حقيقي وإن كانت جل معرفتنا عنه تمت من خلال الأساطير وقد جاءت من تراقيه، ولكن المرجح انه جاء من كريت ويرجح أيضا أن أصول هذه الحركة أو النحلة تسربت من مصر إلى كريت ومنها إلى الورفية، ومن خلال فرمان في كتابها (الفلسفة قبل سocrates) ترى أن أرسطو لا يعترض بوجود اورفيوس، بينما رأى الآخرون من القدماء انه شخص حقيقي عاش قبل

(1) ينظر: الألوسي، بوأكير الفلسفة، ص 244

(2) رسل: برتراند، حكمة الغرب، ج 1، ت فؤاد زكرياء، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1983، ص 27

هوميروس، وإن كان الشعر الأولي يرجع إلى فترة ما بعد هوميروس هزيود، ولكنه لا يتأخر عن القرن السادس ق. م.⁽¹⁾

إذن فتعاليم الاورافية الدينية والأخلاقية تعود إلى تلك الشخصية الغامضة والغريبة التي تعد مرة آلها ومرة نبياً مرسلًا، حيث أصبحت أشعاره المرجع لاتباع الاورافية، وغريب أن اورفيوس نفسه قد نقل أفلاطون عنه والمجموعة مراراً.

أن الذي يعنيها من هذا هو الجانب الأخلاقي عند هذه الديانة، والذي يمكن أن تلمسه واضحاً وقائماً على أساسين واضحين هما: (الزهد والتصوف وعلاقته بالتطهر) و(عقيدة التناصح وعلاقتها بالتطهر). فمن خلال هاتين النقطتين سيتضح بدقة تعلق وبناء الديانة الاورافية على بناءات فلسفة الأخلاق نفسها.

أ- الزهد والتتصوف وعلاقته بالتطهر عند الاورفية: إن ما تدعوه له الاورفية من تعاليم زهدية وصوفية وأخلاقية يرتبط بعقيدتهم الدينية والتي ترى أن وجود الإنسان في هذه الدنيا جاء نتيجة أثم أو خطيئة، ووجود النفس في الجسد يعد عقابا لها، فهي سجينه في داخله وهو يكبلها ويقيدها، ومن أجل الخلاص والنجاة، "لابد لها من سلوك عملي تطهري يكفل لها التواب، ويخلصها من العقاب الذي ينتظرها في العالم الآخر أيضا، وذلك بأتبع طريق الزهد⁽²⁾ والتتصوف، والفضيلة والأخلاق لأن من يسلك هذا الطريق يفوز بالتعليم القيمة والسعادة الأبدية في الوصول إلى الله، أما النفس الشهوانية التي تسير في طريق الشرور والرذيلة، فتبقى شقية معدبة، ويلقى بها في الوحل وتتجبر على حمل اماء بالغربال⁽³⁾.

(1) ينظر: الألوسي، بواكير الفلسفة، ص 239

(2) هو بغض الدنيا والأعراض عن شهواتها وهذا المعنى قريب من معنى التكشف، لأن التكشف ترك التلفة والعممة، ومحاربة النفس في سبيل الوصول إلى الكمال الأخلاقي. (جميل: صليب، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ج1، 1982م، ص 640).

(3) متى، كريم، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مكتبة التحرير، بغداد، 1965، ص 83

ومن التعاليم الأخلاقية الأخرى للأورفية أنها، أكدت على بساطة العيش والاكتفاء بالقليل وعدم الإسراف في الملذات والشهوات والتاكيد على خشونة العيش، وتحريم بعض الأنواع من الأطعمة على النفس كاللحم مثلاً، ولذلك يصفهم رسل قائلة: "أن مذهبهم مذهب زاهد، وما ذكرهم للخمر إلا رمزاً وعليه فالسكر عندهم، من الخمر الصوفية الرمزية التي تهدف إلى الاتحاد بالله".⁽¹⁾ وتحريمهم أكل اللحم هو مبدأً أخلاقي يقوم على اعتقادهم بنوع من رابطة الأخوة بين الإنسان والحيوان، والذي يعد في نهاية المطاف تعبيراً عن الاعتقاد بوحدة الوجود الصوفية التي ترى بأن هناك روحًا إلهيًّا واحدة تسري في كل ناحية من نواحي الوجود.

ونتيجةً لأيمان الأورفية بان التطهر يجعل الروح الإلهية، فقد دفعهم هذا الأيمان إلى التزام التصوف باعتباره طريق تطهيري يوصل الإنسان إلى الاتحاد بالله، وتعتقد الأورفية أيضاً بأن تصوفهم يصلهم إلى نوع من المعرفة تعجز جميع الطرق الأخرى من الوصول إليها.

بـ-عقيدة التناصح وعلاقتها بالتطهر: إن فكرة التناصح تقوم على أساس سلسلة من الولادات المتكررة، تتمنص النفس خلالها الكثير من الأجساد البشرية أو الحيوانية أو النباتية، لتعود في نهاية السلسلة سليمة معافاة ندية طاهرة "لترجع إلى جوهرها الإلهي الأصيل بعد انتهاء الدورة الزمانية التي أمدها عشرة آلاف سنة تقطع عندها سلسلة الولادات أو تناصح الأرواح، لتبدأ دورة زمانية أخرى. وتبقى هذه الدورات متعاقبة دون نهاية".⁽²⁾

وفكرة التناصح مرتبطة بأيمان الأورفية بخلود النفس، باعتبارها تمثل العنصر الإلهي في الإنسان، عنصر الخير الذي يعود في اصله إلى الآلة (ديونيسيوس)، بينما الجسم يمثل عنصر الشر، وهذا الأيمان يفرض على الأورفية الالتزام بسلوك أخلاق الرهد والتصوف "تحريم بعض الأطعمة ومنها أكل اللحم، وكذلك تحريم القرابين الدموية، وتقوم

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ت زكي محمود نجيب واحمد أمين، ص 46

(2) متى، كريم، الفلسفة اليونانية، ص 83

الاورافية بأداء طقوس دينية معينة في المناسبات الدينية، مثل أحياء ذكرى مأساة الآلة (ديونيسيوس)، عن طرق ذبح ثور وقطع لحمه وأكله نيا، وأداء بعض الطقوس الأخرى كالاستحمام باللبن أو إطاء المضاف اليه صبغة بيضاء، وتدعوا الاورافية إلى سلوك طريق الحق مهما كان صعباً، املاً في الخلاص والنجاة والفوز بالسعادة الأبدية في الحياة الأخرى⁽¹⁾.

وعلى ذلك فإن فهم الاورافية لعقيدة التناسخ مرتبط بضمهم الثنائية الجسد والنفس فالجسم ليس سوى قبر للنفس " وإذا ما خرجم النفس من الجسد حاسبتها الآلة وتطهرها فتمر بدورة كبيرة من دورات التناسخ وبعد ذلك تحيى حياة نسك وتوثق صلاتها الآلهة اثر خضوعها لعدد من المراسيم والطقوس، وعندئذ تعرف كلمة السر التي تصلها إلى العالم الآخر، وتصبح احدى الآلهة".⁽²⁾

ج- الحكماء السبعة (القرن السادس ق. م): تمثل أفكارهم وحكمهم مرحلة متقدمة على طريق تصور الفكر اليوناني الذي هو جزء من الفكر الإنساني عموماً، فلم تكن حكمتهم إلا نتيجة للتراكم الثقافي السابق من أدب وشعر وحكم، ولذلك نتيجة لحركة المجتمع وتطوره في شتى المجالات الفكرية والسياسية والاقتصادية، وظهور الجماعات الدينية السرية والجماعات الأدبية، وكانت حركة الحكماء السبعة⁽³⁾ بدورها أيضاً ممهداً لظهور الفلسفة حيث أن طاليس أول الفلاسفة واحداً منهم⁽⁴⁾.

(1) كرم، يوسف، الفلسفة اليونانية، ص 245

(2) الألوسي، حسام الدين، بوأكير الفلسفة، ص 245

(3) لغرض التعرف بشكل مفصل عن الحكماء السبعة أسمائهم ونشئه ونشاط كل منهم والزمن ولادة كل منهم ونصوصهم وحكمهم، يراجع محمد حيدري، الفلسفة الإغريقية، الناشرون دار العربية للعلوم ودار اختلاف، ط 1، بيروت، 2009، ص 80 وما بعدها.

(4) ينظر: الأهواي، فجر الفلسفة اليونانية، ص 42 - 43

ويذكرهم أفالاطون على لسان سقراط مشيرا إلى حكمتهم قائلاً: "لقد تقابلوا معاً وتعبدوا في معبد أبوlö في دلفي كما يقول حكمهم ونصولهم الشائعة الصيت التي ترددتها جميع الأفواه مثل: (اعرف نفسك إياك والإفراط). ونقل الكثير من الروايات عنهم، يدل على مدى الحكمـة الرفيعة التي بلغها هؤلاء الحكماء، بحكـيـة الكرسي الذهبي، خـير شـاهـد عـلـى ما بلـغـو من حـكـمة⁽¹⁾.

تلك الحـكـيـة التي تـذـكـر أن الآلهـة أشارـت إلى الصـيـاد الـذـي اخـرـجـ الكرـسي من الـبـحـرـ وإـعـطـاءـهـ إلىـ الحـكـمـ رـجـلـ. فـعـنـدـما عـرـضـ عـلـيـهـ كـانـ كـلـ وـاحـدـ يـحـيلـهـ إـلـىـ الـأـخـرـ. وأـخـيـراـ وـضـعـوهـ فيـ معـبدـ دـلـفـ، إـشـارـةـ

مـنـهـمـ بـعـدـ وـجـودـ الحـكـمـةـ الإـلـهـيـةـ⁽²⁾.

وتـدورـ حـكـمـهـمـ حـولـ الفـضـائلـ الـأـخـلـاقـيـةـ، كـالـحـثـ عـلـىـ الصـدـقـ وـالـإـلـاـصـ فـيـ الـوـاجـبـ. وـاحـترـامـ

الـوـالـدـيـنـ وـإـطـاعـةـ الـقـوـانـيـنـ، وـضـبـطـ النـفـسـ أوـ العـفـةـ الـتـيـ تعـنيـ عـنـهـمـ الـاعـتـدـالـ. الـتـيـ صـارـتـ عـنـدـ أـرـسـطـوـ

الـوـسـطـ الـذـهـبـيـ، كـمـ تـنـطـقـ بـذـلـكـ حـكـمـتـهـ (خـيرـ الـأـمـورـ الـوـسـطـ) حـسـبـ إـشـارـةـ أـفـالـاطـونـ وـتـدـلـ حـكـمـهـمـ هـذـهـ

عـلـىـ انـهـمـ كـانـتـ لـهـمـ أـهـدـافـ إـصـلـاحـيـةـ سـوـاءـ مـنـهـاـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـمـتـعـلـقـةـ بـتـقـوـيمـ سـلـوكـ الـفـرـدـ، أـوـ السـيـاسـيـةـ الـتـيـ

تـتـعـلـقـ بـبـنـاءـ الـوـطـنـ الـصـالـحـ لـخـيرـ الـمـجـتمـعـ، مـاـ يـؤـيدـ ذـلـكـ كـوـنـ الـكـثـيرـ مـنـهـمـ قـدـ شـارـكـ فـيـ الـحـيـاةـ الـعـامـةـ

الـسـيـاسـيـةـ وـالـفـكـرـيـةـ، مـثـلـ سـوـلـونـ الـمـشـرـوـعـ الـقـانـوـنـيـ، تـؤـيدـ ذـلـكـ الـاـهـتمـامـ اـجـتمـاعـهـمـ وـمـنـاقـشـاتـهـمـ، فـضـلاـ عـنـ

أـنـ كـلـ مـدـيـنـةـ يـونـانـيـةـ كـانـتـ تـفـكـرـ بـوـجـودـ حـكـيـمـ سـيـاسـيـ يـدـيرـ أـمـرـهـاـ وـيـرـشـدـهـاـ، وـهـذـاـ يـدـلـلـ عـلـىـ اـهـتـمـامـهـمـ

الـسـيـاسـيـةـ⁽³⁾.

(1) الألوسي، بوأكـيرـ الفلـسـفةـ، صـ 259

(2) يـنـظـرـ: الأـلوـسـيـ، بوـأـكـيرـ الـفـلـسـفـةـ، صـ 267

(3) يـنـظـرـ: الأـهـوـانـيـ، فـجـرـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ، صـ 44

المبحث الثاني

الأخلاق في مرحلة الفكر الفلسفية من المبادئ ما ورائية إلى الأدراك الحسي

تمهيد:

يتفق الباحثون عموماً على أن الفلسفة اليونانية لم تكن محض صدفة، وإنما ظهرت بشكل مفاجئ في بلاد اليونان، إنما كانت مسبوقة بمرحلة تهيئة وأعداد، ممثلة فيما سبق ذكره في المبحث الأول من هذا الفصل، إذ كان لحركة الأدب والشعر التي يمثلها هوميروس هزيود الأثر الكبير في الفلسفة، بما أثارته قصائدhem من ردود أفعال مختلفة لدى الفلسفه، بما فيهم أفلاطون وأرسطو.

ثم جاء دور الجمعيات السرية الدينية، لتضيف لبنة أخرى إلى البناء الفكري والحضاري الذي سبق الفلسفة، وأخيراً جاء دور الحكماء السبعة، الذين يمثلون مرحلة انتقالية من الفكر الأسطوري الديني إلى الفلسي، ومن الشعر والأدب إلى الفلسفة والمنطق. أو انهم يشكلون حلقة وصل بين الفكر الفلسي وما قبله، يدل على ذلك كون بعضهم فلاسفة مثل طاليس أول الفلسفه وصولون المشرع^(١). وقد أشار لهم أفلاطون

(١) ولد صولون حوالي (640-560 ق.م.) وهو مشروع يوناني، شاعر ورجل قانون أثيني قام بسن مجموعة من القوانين الإصلاحية، والتي تعارضت مع نظام الدولة المتبني آنذاك ورغم أن إصلاحاته فشلت فيما بعد إلا أنه يعد الممهد لقيام ما تم تسميته لاحقاً بالنظام الأثيني، عُرف صولون بلقب مؤسس الديمقراطية، وقد انتخب لسنة (594 ق.م.) رئيس القضاة في أثينا، في فترة كانت أحوال الفقراء في غاية السوء وكان الأغنياء من المزارعين والتجار، حتى ذلك الوقت، يعرفون بالأristocratian، والأristocraticate عندهما حكومة النبلاء أو النخبة أو الطبقة العليا، فقرر صولون أن يزيل كل ذلك. ووضع حدأً للقانون القائل أن المدين الذي لا يستطيع تسديد دينه يصبح عبداً رقيقاً له من هو مدين له، وأعاد تنظيم دستور أثينا بقسمة السكان على أربع طبقات، وكل منها حقوق خاصة بها، وصولون واحد من حكام الإغريق السبعة الذين يعود لهم الفضل في سن قوانين اجتماعية متقدمة وذلك بعد حرب أهلية خاضها الفقراء ضد طبقة المالك، المحذدة، وحق الشعب في الأشراف على مؤسسات الدولة، وحق الجماعة في تشكييل وحدة لها قوانينها الخاصة التي تحكمها وتضع لقانون الدولة العام. (الاستاذة ينظر: ول، ديرات، قصة الحضارة، ص 208).

في (محاورة بروتاغوراس) باعتبارهم فلاسفة حيث يصفهم سقراط قائلاً: "كان الإيجاز صيغة الفلسفة في

ذلك الوقت"⁽¹⁾.

وهذا يعني أن أفلاطون يعدهم فلاسفة، ومما يؤكد اثر تلك المرحلة الفكرية السابقة في الفلسفة، كون تلك النظرة القديمة التي تنظر إلى الطبيعة باعتبارها هبة ظلت تفعل فعلها في تكفير الفلسفة، ثم أن القول بمبادئ ما وراء الحس والإدراك الحسي، ظل كما هو حتى عند أفلاطون وأرسطو، ويرجع بعض الباحثين، الفلسفة اليونانية إلى اصلين بعيدين، هما الديانة الأولبية مجسدة في أشعار هوميروس هزيود، والديانة الديونيسية ممثلة بالاورفية. وضلت الفلسفة اليونانية حتى مراحلها المتقدمة تخضع لتأثير هذين العاملين. وقد بنى هؤلاء الباحثون آرائهم على حقيقة مفادها أن الفلسفة ولدت في أحضان الدين⁽²⁾.

1. المدرسة الطبيعية الأيونية⁽³⁾.

انها مدرسة الفلاسفة الأوائل الذين حاولوا لأول مرة البحث عن تفسير علمي للحوادث والظواهر بإرجاعها إلى علل وأسباب مادية. بالاستناد إلى الملاحظة والمشاهدة، وبمعاونة العقل في استنباط المفروض والمبادئ التي تفسر هذه الظواهر والحوادث. ولكن

(1) الأهواي، فجر الفلسفة اليونانية، ص 20 - 21.

(2) ينظر: رسل، حكمية الغرب، ج 1، ص 61.

(3) المدرسة الأيونية(ملطية): أول مدرسة فلسفية غريبة ظهرت في جزيرة ملطيه أعلامها (طاليس، انكسمندر، انكسمنيس). وقد اتفق فلاسفتها على تناول مشكلة الكون كيف بما وكيف سينتهي وما هي القوة التي أوجده، كما اتفقوا على أن هناك مادة أولى صدرت منها سائر الموجودات افترضوا أنها لا تخرج من أحد العناصر الأربع (الماء، النار، التراب، الهواء) التي ترمز إلى حالات الوجود السبولة الطاقة الصلابة والغازية، ولكنهم اختلقو في ماهية هذه المادة الأولى.

على الرغم من هذه المحاولات العلمية الجادة، فإنها بقيت في إطار النظرة الميتافيزيقية، التي " ترجع كل ما في الكون إلى علة أو مجموعة من العلل المماورائية خارج نظام المحسوس أو المدرك الحسي. فكل من الثلاثة الأوائل: (طاليس، انكسمندر، انكسمنيس) قال بمبدأ واحد اصل كل ما في الوجود من أشياء.

فطاليس قال بالماء، وانكسمندر قال بالصيورة أو اللا محدود. وانكسمنيس قال بالهواء^(١).

وإضافة إلى القول بمبدأ واحد كامل للكون، فإن تفسيرات هؤلاء الثلاثة تتصرف بأنها ذات مسحة أخلاقية. فهذا طاليس^(٢) يصرح بان العلم مليء بالأنفس والإلهة، لذلك قرر بأن الحجر فيه روح^(٣)، لأنه لاحظ أن المغناطيس يجذب ما حوله من الأشياء صغيرة

(1) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 53 - 56

(2) طاليس(546-624) هو مؤسس للمدرسة الأيونية هو فيلسوف وعالم وسياسي وأخلاقي أثره كبير في الفلسفة بل يعتبر مؤسس لها حيث يعتبر أول شخصيه فلسفيه أرجعت اصل الأشياء إلى شيء واحد وهو الماء واعتبر المصدر الذي تكون منه الأشياء وفكرته هذه لم تكن جديدة في دائرة الثقاقة بل سبقه إلى ذلك البابليين والمصرىين القدماء ولكنها امتاز عن هؤلاء بأنه دعم فكرته بالدليل من خلال قوله ما معنى إن النبات والحيوان أصله من الماء (ما منه يتغذى الشيء فهو يتكون منه الضرورة) ويعني بهذا القول إن الذي يتكون من الرطوبة أصله الماء لأن الماء هو الذي يمون الرطوبة وكذلك النبات والحيوانات يولدان من الرطوبة مثل الجراثيم الحية الرطبة وكل ما هو حي باعتقاده رطب وبما إن الماء اصل الرطوبة إذن ما منه يولد الشيء فهو متكون منه.

(3) في هذه المقوله نجد بذور الفلسفة الحيوية القائلة أن كل الموجودات حية، فالجماد فيه حياة كامنة والكائن الحي فيه حياة نشطة، وفي المقوله النفوس تمثل الأرواح داخل الجسم والإلهة تمثل الأرواح خارج الجسم.هذه الفلسفة هي معادل فلسفى لديانة عباده أرواح الأجداد(الروحية) التي تفسر كافه مظاهر الحياة بالأرواح الخيرة والشريرة، ولكن طاليس دعمها بدليل حسي هو قوله (المغناطيس حي لأن فيه قوه تحريك الحديد) أي القدرة على تحريك الأشياء هي من خصائص الكائنات الحية، وللمغناطيس هذه الخاصية، إذا هو حي، والمغناطيس جماد، إذان كل الجمادات حية حسب رأي طاليس.

وخفيفة. وانكسمندر⁽¹⁾ يفسر ظهور الأشياء واندثارها تفسير "غائب أخلاقياً يرجع في الصراع والنزاع بين العناصر، ومن الغريب أن يرجع إلى ظهور الأشياء وتكوينها إلى الظلم والتعدى، أما الفساد والانحلال فهو عند عدالة، لأنه يضمن عودة العناصر إلى أصلها وهكذا يكون ظهور الأشياء نوع من الإثم وارتكاب الخطيئة"⁽²⁾. وانكسمنيس⁽³⁾ ينظم إلى سلفه في القول بالتفصير الغائي أو الأخلاقي، عندما يقرر ان النفس الإنسانية هواء. والهواء هو الروح التي تشيع في كل أركان الوجود فتديره وتحفظه. وهو سبب الحياة

والحركة في العالم⁽⁴⁾.

وهكذا تبدو آثار تلك النزعة الغائية الدينية أو الأسطورية واضحة على أفكار فلاسفة الطبيعة الأوائل. تلك النزعة التي تفسر الوجود بأسباب أخلاقية روحية أو إلهية. وبذلك يصدق القول الذي يصف الفلسفة اليونانية بأنها فلسفة أخلاقية.

(1) تعد شخصية انكسمندر من الشخصيات البارزة في المدرسة الأيونية، إذ أشتهر بمعرفة واسعة في الفلك والجغرافية وهو أول من دون الفلسفة بأسلوب شعري في كتاب له بعنوان (في الطبيعة) حيث تميز تفكيره العلمي فيه بالدقة والشمول للفلسفة. (آل ياسين، د. جعفر، فلاسفة اليونان العصر الأول، ص30).

(2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج.1، ص 54.

(3) انكسمنيس (610-547ق-م) هو تلميد طاليس رأى إن الماء لا يصلح لأن يكون مبدأ أول وذلك بسبب استحالة الجامد أو البارد إلى سائل بواسطة الحرارة أي إن الحار والبارد يمكن اعتبارهما المبدأ الأول لكن الحار والبارد ظاهرة أو صوره غير معينه وهذا لا يصلح لأن يكون المبدأ الأول وكذلك لم تفهم الأشياء المتمايزة التي تتراكب منه، ومن هنا داعي انكسمنيس إلى المادة الأولى (اللامتناهية) أي الهواء.

(4) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص16

2. الفيئاغورية⁽¹⁾

أسس فيئاغورس⁽²⁾ (497 ق.م - 572 ق.م) جمعيته عام 530 قبل الميلاد. وتعتبر الفيئاغورية في نظر

الكثيرين ردة فعل ضد الفلسفه الطبيعية الأيونية فهي تمثل حركة دينية وأخلاقية وسياسية فضلاً عن كونها مدرسة فكرية فلسفية، كما أنها تتألف من عدد من الأعضاء الذين تجمعهم رابطة الأخوة الدينية، وحقيقة الفيئاغورية أنها امتداد للأورفية ولذلك قال عنها كورنفورد "أن الفيئاغورية حركة إصلاح في المذهب الأوري الذي بدوره حركة إصلاح في عبادة ديونيسيوس"⁽³⁾.

ومن أهم المبادئ الأخلاقية الفيئاغورية التي يمتازون بها هي أنهما أول من استخدم الفلسفه وسيلة تطهير وتنقية للنفس، مزجوا الدين بالفلسفه واعتبروا العلم والنظر اعظم تصفية للنفس والناس عندهم على "ثلاث مراتب تشبهها بألوانك الذين يأتون إلى الألعاب الأوليمبية، فادناهم مرتبة هم الذين يأتون للكسب والتجارة والأرفع منهم مرتبة هم الذين يأتون للمباراة من أجل أحراز الفوز وأفضلهم جميعاً أولئك الذين يأتون للتمتع بالنظر والمشاهدة"⁽⁴⁾.

(1) الفيئاغورية تسمية تتسب إلى مؤسسها فيئاغورس من أهالي جزيرة ساموس إحدى الجزر الأيونية، حيث تدعوا تعاليمه إلى عقيدة دينية مبشرة بالصوفية، ورغم اهتمام فرقته باليزيديات فقد كانوا يؤمنون بالتناصح وتدور حول هذه العقيدة مجاهداتهم وطقوسهم وتبني عليها أحالمهم. (ينظر: محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ الفلسفه، ص 34,35,36).

(2) بدأ ظهور تيار جديد في الفكر اليوناني مع هذا الفيلسوف يتسم بمعالم صوفية بحثه وعياره بانسجام تام في المذهب مع تحرر بالاتجاهات الفردية عن علاقاتها الخارجية، مصحوباً بمحاولة ربط كيانها بعناصر الفرد الباطنية العميقه، وتستمد كل مقوماتها الأصلية من الديانة الاورفية، سالكاً فيها نهجاً عقلياً وأخلاقياً معاً. فقد أسس ديانة اهم اتجاه فيها هو مذهب تناسق الأرواح.

(3) رسل، تاريخ الفلسفه الغربية، ج 1، ص 66

(4) الألهاوي، فجر الفلسفه، ص 80

لقد عاش الفيثاغوريون في ظل نظام صارم كان من مظاهره حرمان النفس في كثير من مظاهر الحياة حرمان قاسي لا يعرف مأثاره الإسر من أسرار المذهب الغامضة، وقد انحصر هذا التقشف بخمس عشرة قاعدة، وان من احد أصول هذه المدرسة هو زهد ووجود وعرفان وترفع عن الملكية الخاصة وترويض النفس على الطاعة والأيمان والنظام.

فأباحوا البياض من اللباس وحضرموا على انفسهم اكل الحوم، وسمحوا بالسير حفاة الأقدام، وأكدوا

أن العلم للجميع لا ينسب شيء منه إلى علم من أعلامهم حتى فيثاغورس نفسه
ويعتقد الفيثاغوريون أن الإنسان يمر في الحياة بمرحلة صعبة وإذا أراد اجتيازها بنجاح فعليه أن يتلقى تدريبا منظما ويطيل فترات الصمت والتأمل ويستبطن نفسه ليختبر جوانبها وأهوائها ويستعين بما يحقق له السكينة عن طريق الصمت والتأمل والتمرن على الطاعة. وقد "استخدم الفيثاغوريون الموسيقى والرياضة لشد ازر النفس والرقي بها، وقمع نزوات البدن ومقاومة المؤثرات الخارجية حتى تسيطر القوى الروحية على الفرد والتغلب على النوازع الجسمانية"⁽¹⁾

ورتبوا الفيثاغوريون أساليب خاصة للتطهير والخلاص من المؤثرات الخارجية، حتى تسيطر القوى الروحية على الفرد والتغلب على النوازع الجسمانية، فالنفس يمكن تطهيرها بالموسيقى والتأمل والاعتكاف على الدراسة العلمية، أما البدن فتطهيره يكون بمارسة الرياضة الجسدية وفي انتقاء الوسيلة المستخدمة في تطهير ملائم لطبيعة العنصر المادي أو الروحي.

لقد ترتبت عن تصوّر الفيثاغوريون في تناسق الأرواح نتائج تؤكّد عندهم أن المرأة متساوية للرجل ولها نفس الحقوق، كما أن معاملتهم للعيid اتسمت بكونها معاملة إنسانية، وهي تنم من منظور اجتماعي على أن الفيثاغوريون كإنسان يميزون بين الأفراد على أساس مواهبيهم، حيث يصنفون الناس حسب طباعهم ومميّزاتهم، وهذا التدرج

(1) الألوسي، د. حسام الدين: الفلسفة اليونانية (قبل أرسطو)), ص 30

الذى اعتقادوا به بين الناس يتحقق من خلال التناصح⁽¹⁾، إذ أن الصورة الجسمانية حيوانية كانت أمن نباتية التي تتخذها النفس في ولاداتها الممتالية تعتمد إلى حد على نوع الحياة التي مارستها من قبل، فالطبقية التي كانت تؤمن بها الفيثاغورية ليست هي كما كان يسود المجتمع اليوناني من طبقة اجتماعية منبوذة تقوم على الرق وتلغي حقوق الأقليات من الغرباء والأجانب والنساء والأطفال⁽²⁾.

وقد اهتم الفيثاغوريون بالرياضيات والموسيقى أيضاً، واعتبروها وسائل جيدة في تنمية النفس وتصفيتها، نظراً كما تتصف به من درجة عالية في التحرير تتفق وتلك النزعة الدينية التي تميل إلى الزهد والتتصوف فقد أضيغوا على الموسيقى قدسية دينية، وأعطوا للأعداد معانٍ أخلاقية تتافق مع مذهبهم القائل أن العالم عدد ونغم⁽³⁾.

والعدد الفيثاغوري هو الحساب الذي مرجعه الواحد وهو مبدأ رياضي يقابل مثال الخير عند أفلاطون، ولذلك فان العدد الفردي "عندهم يمثل الخير لأنه محدود بينما الزوجي يمثل الشر باعتباره لا محدود والعدد خمسة يدل على الزواج لأنه يجمع المذكر والمؤنث والعدد أربعة يدل على العدالة لأنه حاصل ضرب عددين متساوين⁽²⁾ كما أن العدد عشرة مقدساً لأنه يدل على التعارض بين الخير والشر في الوجود عموماً⁽⁴⁾.

(1) وتومن الفيثاغورية بالتناصح الذي هو عقيدة دينية أورفية، ذلك أن النفس في تناصخها وحولها في أجسام مختلفة في ولادات متكررة في تكابد وتشقى في هذا التناصح بمثابة عقوبة إلهية غير أن الفيثاغورية تختصر سلسلة التناصح هذه من خلال ابتكار لطقوس وشعائر دينية معينة ومن خلال سلوك طريق الزهد والتتصوف والتطهر بالتأمل والنظر والعلم الذي يمثل عندهم احسن تنقية روحية. (للمزيد ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 85 - 87).

(2) آل ياسين: د. جعفر، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ط٣، مكتبة الفكر العربي، بغداد، 1985، ص 30-33.

(3) ينظر: الأهواني، المصدر السابق، ص 92.

(4) بدوي: عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ج١، سلسلة الفكر اليوناني، القاهرة، 1958، ص 108 - 112.

أن تأكيد الفيثاغوريون على الأهمية الأخلاقية والدينية للرياضيات والموسيقى ناتج من اعتقادهم بأن الدقة والضبط موجودين فيهما كفيilan بتحقيق النظام والتناسب والانسجام في النفس أي انهما يعدهان طيالا للنفوس يحقق لها الصحة والحياة، ذلك أن تحقق التناسق والتناسب يعني الصحة والحياة للنفس وبالعكس فقدانه يعني المرض والموت.

وتؤمن الفيثاغورية بثنائية النفس والجسم وان النفس جوهر روحاني وان وجودها في الجسم طارئ كما انها خالدة لا تعترتها الفناء الذي ينال الجسم ومفروض عليها البقاء في الجسم من قبل الإلهة فلا يجوز لها الانتحار فرارا من العدالة الإلهية كما يؤكد فيثاغورس "نحن في هذا العالم غرباء لأن الجسم هو مقبرة للروح ومع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يتلمس الانتحار والهروب من السجن لأننا ملك الله فلا يجوز الخروج على أرادته".⁽¹⁾

وقد عبر الفيثاغوريون عن مبادئهم الدينية والأخلاقية من خلال مجموعة من الوصايا المكتوبة التي تأكيد أن الفيثاغورية هي طريق عملي للحياة أكثر من كونها مذهب فلسفيا، وتعد مبادئ الفيثاغورية وتعاليمها مستوحاة من الاورافية ومن شخصية (فيثاغورس) القوية التي اجذبت حولها الكثير من الاتباع والمريدين، حيث أن سيرة حياته في زهدة وتصوفه وفلسفة النظرية والأخلاقية تشكل دليل عمل الجماعة وكذلك نظام العبادة بما يتضمنه من طقوس وشعائر دينية ابتكرها. فكان لتعاليمه اثيرها على الفلسفة فيما بعد، فكانت دعوتهم عالمية، وان الجمعية مستعدة لقبول الأعضاء الجدد من كل مكان ومن كلا الجنسين (النساء والرجال).

وكان سلوكيهم الزهد والتصوف وبساطة العيش، اسوه برئيسمهم وزعيهم الروحي فيثاغورس، "الذي يروي عنه انه كان يتغذى على الخبز والعسل والخضر، وتابعه أعضاء جمعيته ف كانوا لا يكثرون من الطعام والشراب ولا يكثرون من الضحك والكلام

(1) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 67-68

وسمح لهم السير حفاة الأقدام ويلبسون الزي الموحد وهو الأبيض، كما انهم التزموا جانب السرية التامة في تعاليهم، إلى درجة انه ينقل عنهم بأنهم اعدموا احد اعضاء الجمعية لافشاءه سرا من أسرارها⁽¹⁾.

3. هيرقلطيس⁽²⁾ : (475 - 540 ق.م).

يوصف بأنه شخصية فريدة غريبة وذلك نتيجة سلوكه سلوكاً صعب وشاق من طراز فريد جداً، وسلوكه الزهدى هذا يعد انعكاساً وترجمة عملية لما يحمله من مبادئ فلسفية متعلقة وفريدة أيضاً، فهو يوصف بالتعالى واحتقاره الشديد للعامة، فالرغم من انه يقول "بان الحكمة الشائعة، إلا انه يرى بأن لا نصيب لل العامة فيها، ويرى بأن الحكمة صغر النفس الجافة النارية. ومن أقواله التي تؤكد ذلك (أن النفس الجافة احسن واكثر حكمة) ويقول أيضاً (أن المخمور ينبغي أن يقوده غلام صغير، يتبعه متزحجا دون أن يعرف أين يسير لأن نفسه رطبة)⁽³⁾.

لقد اهتم هيرقلطيس بموضوع النفس رغم أن طبيعتها عنده ليست مما يسهل معرفة حدوده إلا أنها تمثل جوهراً وقوة ذات أهمية قصوى، ولذلك فهو يطالعنا بمعرفة أغوارها وإذا ما فعلنا ذلك سنكتشف أن النفوس منها الرطبة ومنها الجافة. وان كانت الإشارة واضحة هنا إلى ارتباط أنواع النفس عنده بعنصري الماء والنار فليس معنى ذلك أن النفس مركبة من هذه العناصر، فالنفس عنده ذات طبيعة كيفية وان وصفت بأنها

(1) الأهواي، فجر الفلسفة اليونانية، ص 75 - 76

(2) حكيم من أفسوس، أشهر المدن أيونية، اتجه اتجاهأً كله رمزية وتشبيه و خاصة في كتابه (حول العالم) والذي وصف من خلاله بالفيلسوف الغامض؛ ذلك لأنه لا يوضح عن الفكرة ولا يخفيه ولكننه يشير اليه بشكل غامض، وقد وقف الباحثون قدماًً وحديثاًً موقف متباعدة تجاه هذا الغموض المليئ الذي يعتري شذرات هذا الرجل (عدد التي يذكرها مؤرخين الفلسفة 130 شذرة فقط).

(3) النشار، علي سامي وجامعة، هيرقلطيس فيلسوف التغيير، دارة الفكر الفلسفى، ط١، دار المعارف، 1969، ص 76

رطبة أو جافة فلا ينبغي أن تتجاوز الصفة إلى العنصر الملائم لها لأن هذه الصفات إنما تشير إلى الطبائع الأخلاقية للنفس.

ويتضح ذلك من قول هيرقلি�طس "إن (سعادة الأنفس أن تصبح رطبة)، وإن (النفس الجافة تحكم وأفضل)"⁽¹⁾. فهو يميز بين النفوس الرطبة والنفوس الجافة ليقيم على أساس ذلك تمييزه بين النفس الصالحة التي هي النفس الجافة، فهي (الحاكم والأفضل)، لأنها الأكثر تقوى بين النفس الوضيعة التي هي النفس الرطبة الساعية دوماً إلى حياة تفقد فيها النفس التركيز والفهم والحكمة، بل تفقد القدرة على التمييز والحركة في الاتجاه السليم، فحين يشرب الرجل الخمر يقوده صبي أمرد ولا يعرف أين يضع قدميه إن جفاف النفس وزهدتها هو طريق فضيلتها، إذ ليس من الخير أن يحصل الإنسان على كل ما يرغب، فالمرض مطية الصحة والسعادة والجوع سبيل الشعب، والتعب طرق الراحة، ولا شك أن كبح جماح الشهوة عسير لكن إرضاء الشهوة وإشباعها إنما يتم على حساب نقاء الروح وصفاء النفس.

وهذه الروح الفاضلة التي تكشف عنها أقوال هيرقلি�طس فهو من أوائل الذين انتقدوا في ضوء هذه المعايير الأخلاقية الزاهدة التقاليد اليونانية المتشبعة بالأسطورة والخرافة، انظر إلى قوله "يظهرون أنفسهم بان يلطخوا أنفسهم بالدم كما لو لطخ المرء نفسه بالطين ليغتسل منالطين، ولو شوهد يفعل ذلك لقيل عنه مجنون"⁽²⁾. فهو ينتقد هنا طريقة التطهير الأسطورية التي كانت متتبعة بين المؤمنين بالديانة الاورافية من أصحاب الأسرار فقد اعتبرهم يتبعون أسرار غير مقدسة، وقد تحلى هيرقلি�طس بشجاعة حينما انتقد كل هؤلاء وغيرهم قائلاً "إن شخصاً واحداً عندي أفضل من عشرة آلاف إذا كان أفضلهم"⁽³⁾ إذان مصير الإنسان رهن بأخلاقه.

(1) النشار، د. مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 140

(2) النشار، د. مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 141

(3) النشار، د. مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 142

ويتبين هنا أن من يدرك طبيعة النفس جيداً سيعرف أنها واحدة داخل الإنسان فإذا كانت أفعالها تختلف حسب رغباتها ومدى إذعانها لهذه الرغبات فان مالت إلى إشباع كل لذة فهي نفس رطبة وسعادتها زائفة، وإن استطاعت التحكم في رغباتها الدينية وزهدت فيها ومالت نحو العفة فهي نفس جافة وفاضلة وحكيمة.

ويمكن أن يكون هيرقلطيس متأثراً بالأداء والأفكار السابقة عليه كليثاغورية والأورافية ذلك أن سلوكيته الغريبة في زهده وتصوفه يقترب من شخصية فيثاغورس وارفيوس، كما أنه صوفي من نوع فريد، أو كما وصفه النشار⁽¹⁾ هذا الفيلسوف المظلم المتعالي هذا الكاهن ذو الأصل الملكي هذا الزاهد الذي ترك كل شيء وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش⁽²⁾.

ولقانون التغير العام الذي جاء به هيرقلطيس أذ معانٌ أخلاقية فهو تعبير عن العدالة، فالصراع والنزاع الخالد بين الأضداد هو أبو الأشياء، ويلقي باللائمة على هوميروس في تمنيه زوال الشقاق والصراع بين الإلهة فهو يرى انه لو تحقت هذه الأمنية، لكان الفناه والموت وقانون الصراع هذا تعبير عن التناسق والتناغم والوحدة في الكون، وهذا الصراع يجري في شكل حركة جدلية صاعدة. والأخرى هابطة. الأولى باتجاه الخلود أي التحول إلى النار، والثانية باتجاه الفناه وهو العودة إلى الماء⁽²⁾.

بعد أن بينا أن مبادئ هيرقلطيس وفلسفته في التغيير ذات معانٌ أخلاقية لما تتطوّي عليه من تعابير إنسانية مثل النزاع والصراع والعدالة واعتباره الصراع بالأشياء، نلاحظ لهيرقلطيس آراء في النفس وحقيقةها أقرب إلى التصوف لأنّه يقصد بالنفس قبس من النار الإلهية الأكثر كمالاً وسموا والنفس الحكيمه هي التي تكون أكثر حفاظاً وناريه. ويقول هيرقلطيس "بخلود النفس لكنه ليس خلوداً فردياً وأنما خلود كلي لأنّ النفس بعد الموت عندما ترك الجسد فإنّها تعود إلى النار الإلهية الخالدة لأن كل شيء في الوجود

(1) النشار، هيرقلطيس فيلسوف التغيير، ص 5

(2) ينظر: الأهواي، فجر الفلسفة اليونانية، ص 120

ينتهي إلى النار وكفاح النفس في صمودها نحو الجفاف والناريه هو السبب في خلودها أما اذا استسلمت للفناء والتحلل فأنها تنزل هابطة لتكون أكثر رطوبة وان النفس تستمد خلودها من قانون التغيير العام (اللوغوس) أو الإلهة لأنها جزء منه⁽¹⁾.

وله آراء في الألوهية يعتقد فيها هوميروس هزيود على تلك الصورة المنشينة التي يصوروون بها الإلهة وفي نظرة هيرقليطس إلى الدين والألوهية تجسيد للروح اليونانية التي توحد الطبيعة والألوهية وتعد الألوهية مبثوثة في كل مكان كما انه يقر أن بإمكان الإنسان الذي يسمى في مدارج الكمال والتلهر الروحي. أن يصل إلى درجة الاتحاد بالإله.

4. ديمقريطس⁽²⁾ : (470 - 361 ق. م).

يعتبر ديمقريطس مبدأ الضرورة والاحتمالية والكامن في الأشياء نفسها وليس مفروضا من الخارج ويفترض مبادى امبادوى وليس في المحبة والكراهية ويرفض عقل أنكاساغوراس باعتباره مدبرا للكون ويرفض الآراء الدينية التي تنادي بالغاية فالكون عنده لم يكن موجودا وفقا لخطة مرسومة ومفروضة من الخارج اما بخلق ناتج عن تلك الاحتمالية الطبيعية الآلية المحسنة التي توجد داخل الأشياء⁽³⁾. ومذهب ديمقريطس المادي القائم على " الآلية الطبيعية الناتجة عن حركة تصدام الذرات يعود إلى أفكار الحادية زعزعت الديانة اليونانية. فإذا كانت القوانين تبع من داخل الأشياء ذاتها فلا حاجة للغاية الإلهية وقد

(1) النشار، هيرقليلطس فيلسوف التغيير، ص 82

(2) ولد في اليونان وبعد اهم من نظر إلى النظرية الذرية، ثم احكم ديمقريطس احكام هذه النظرية وكتب إلى جانب هذه النظرية أعمال كثيرة في علم الكون وفي الإدراك الحسي وعلم الحياة والموسيقى، وقد دعم دراساته هذه بالتجربة، وتطور المذهب الأخلاقي القائم على العقل وهدفه منها هو السعادة للعقل من أجل التحرر من الخوف والقلق (للاستزادة ينظر: فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 72).

(3) ينظر: النشار، علي سامي وجماعته، ديمقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط 1، الإسكندرية، 1972، ص 19

صرح ديمقريطس نفسه بهذه الأفكار الإلحادية عندما ارجع فكرة الألوهية إلى الخوف من الظواهر

الطبيعية العتيبة التي تنخلع لها قلوب البشر كالزلزال والمذنبات والشهب⁽¹⁾.

وكل شيء عنده يتألف من ذرات بما في ذلك النفس الإنسانية لكنها تمتاز عن بقية الذرات بالطاقة والخففة والصفاء فهي مستديرة ناعمة كما أنها تمثل أشرف جزء في الجسم لأنها ذات طبيعة الهيه شفافة وقدسية وكل شيء حي عنده فيه عقلي أو فسي لأن النفس عبارة عن ذرات نارية خفيفة تنتشر في كل أنحاء الجسم وهي غير خالدة لأن ذراتها تتبعثر بعد الموت من جهة أخرى فانه يرفض مبدأ الصدفة باعتباره مبدأ فاسد يهدم الأخلاق ويرى النشار بأن الأخلاق عند ديمقريطس من خلال حرية الإنسان في فعل ما يريد⁽²⁾.

على الرغم من مذهبه المادي وأفكاره الإلحادية زعزعت الديانة اليونانية القديمة ومهدت لظهور السفسطائية إلا انه تكلم في الأخلاق وفي الفضيلة وخاصة فيما يتعلق بضبط النفس والاعتدال ويرفض الأفراط في الرغبات ويؤكد على الاكتفاء بالقليل لأن من يضبط نفسه يكون حاصلا على الصحة فلا يحتاج إلى طلبها بالتوسل والدعاء إلى الآلهة. وانه يرى بان العفة تكتسب بالتعلم والمارسة العملية بالتعب والمشقة وتحمل الصعب أكثر مما هو بالطبع. وله كلام عن الحكمة حيث يشبهها بفن الطب الذي يشفى الجسم والحكمة تشفي النفس وأنها تكتسب بالتعلم والمران أيضا ويتكلم عن الشجاعة باعتبارها تساعد على تحمل الصعب والشجاعة ليست طبيعية وأنما نفسية وليس الشجاع من يقهر أعداءه فقط وإنما الشجاع هو الذي يقهر رغباته ويضبط نفسه أيضا أما العدالة عنده فهي فضيلة الفرد في فعل ما يجب فعله وترك ما يجب تركه ويؤكد على ضرورة توفر القصد والنية لأن العدالة ليست في الابتعاد عن اللاءعدالة إنما هي عدم الرغبة فيها وفي الوقت الذي يؤكد على التسامح فانه يشدد على ضرورة انزال العقوبة بالمذنبين وردعهم لأن ذلك هو العدالة ذاتها⁽³⁾.

(1) احمد أمين، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، ص 8

(2) النشار وجماعته، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص 106

(3) مزيد يراجع: النشار وجماعته، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص 117 - 119 - 123

ويؤكد ديمقريطس على ضرورة احترام الذات وعدم الإساءة إليها لأن في ذلك تكمن سعادتها وهذا لا يعني أنه يدعو الجري وراء اللذة بل العكس من ذلك. فهو يرى "أن السعادة لا تكون في امتلاك القصور المشيدة والضياع الواسعة. إنما السعادة تكمن في داخل النفس فكلما كانت أكثر هدوء وسكينة زاد نعيمها وسعادتها وكلما كانت حاجات النفس قليلة وعيشهما بسيط فهذا هو اعتدال المؤدي إلى السعادة لأن ديمقريطس يكره العنف والقوة وكل ما يتعلق بها من أنواع اللذة ويكره حتى الاتصال الجنسي لأنه يعبر عن طغيان اللذة"⁽¹⁾.

ويقرر أيضاً أن السعادة مطلب الجميع وليس الفضل في بلوغها إلا نتيجة الجهل لأن الفشل مصاحب للجهل بما هو أفضل وبذلك يقترب من سocrates الذي كان يجزم بأن الشر لا يأتي إلا عن جهل ويستحيل على العالم أن يكون شريراً فديمقريطس يجعل العلم أساس السعادة والجهل يجلب الشقاء. وعلى صعيد اللذائذ الروحية الهادئة إلا أنها تورث السعادة تستقر في التوافق والانسجام الذي يؤدي إلى الطمأنينة والراحة النفسية كما أنه يرفض أن تكون المعرفة الحسية خالصة وإن كان يفسر الإحساس بالاستناد إلى حركة الذرات واتصالها وتلامسها للحواس. ثم يضيف أن من يختار اللذائذ الروحية فإنه يختار ما هو الهي فلا يخشى الموت فالإلهة لا تضر بقدر ما تكون نافعة ومن يختار هذا النوع من اللذائذ يكون سعيداً في شيخوخته.⁽²⁾

(1) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفـي عند اليونان، دار المعارف بمصر، طـ1، 1964، صـ186

(2) ينظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، صـ125

الفصل الثاني

النظرية الأخلاقية بين النسبية السفسطائية

والحقيقة المطلقة عند سocrates

المبحث الأول: الأخلاق النسبية عند المدرسة السفسطائية

أولاً: معنى السفسطائية

ثانياً: نشوء السفسطائية

ثالثاً: أهم شخصياتهم

رابعاً: آرائهم في الأخلاق النسبية

خامساً: الأخلاق بين قوانين الطبيعة وأحكام الدين

سادساً: الأخلاق بين الفضيلة ومفهوم السعادة

المبحث الثاني: النظرية الأخلاقية والحقيقة المطلقة في فلسفة سocrates

أولاً: المعرفة أساس الحكمة

ثانياً: أساس السعادة تحرير الإنسان

ثالثاً: التربية أساس الفضيلة

رابعاً: الزهد أساس الخير

خامساً: الجمال الإلهي أساس الأخلاق المطلقة

سادساً: إيجابيات فلسفة سocrates الأخلاقية

المبحث الأول

الأخلاق النسبية عند المدرسة السفسطائية

ظهرت التزعة السفسطائية بعد انتهاء الحرب التي دارت بين الفرس واليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد، وقد ادعى البعض أن السفسطائية نشأة وظهرت وفمت وترعرعت في زمن الخصب الفلسفي وتقديس اليونانيين للفلسفة والفلسفه، "إذ كانوا يعتبرون الفلسفة أشخاصا فوق البشر آنذاك برزت السفسطائية كرد فعل على تقدير اليونانيين للفلسفة والفلسفه، فحاول بعض السفسطائيين أن يثبتوا للناس كذب الفلسفه وجدهم وجهم، وخلوا الفلسفه من أيةفائدة تذكر لأنها لغوا وكلام لافائدة منه. وقد دعموا دعواهم بالبراهين، إذ ذكر بعض السفسطائيين العلوم الأولية، فضلا عن الحسيه كعلم الانسان بوجوده، فهوأء السفسطائيين يوصفون بفساد الذهن وسوء المزاج، لكثرة ما يتحيزون في النظريات، وسلم بعض السفسطائيين بالضروريات الأولية لكنهم زعموا أن الأدلة متكافئة في النظريات".⁽¹⁾

ومن محاسن السفسطه أنها غير مناقفة، فهي تؤمن بالحقيقة النسبية قولا وفعلا والواقع أن السفسطه كانت فلسفه ذات أهميه اجتماعية لا يستهان بها ومن سوء حظها وحظ البشرية، انها غلت أو قتلت في مهدها فأصبحت محقرة والمغلوب محقر دائم".⁽²⁾

أن السفسطه لم تكن خالية من العيوب على أي حال. ولكن هذه العيوب يجب أن لا تبعينا عن رؤية محاسنها ومن محاسن السفسطه انها كانت تنتقد عبادة الأواثان التي كانت تزخر بها ديانة الإغريق القدماء، ولهذا الأمر كان يفيض أعدائها ولقد هاجم السفسطائيين الله الإغريق وشكوكوا في وجودها واخذ رجال الدين عند ذلك يتظاهرون

(1) فضل الله، د. هادي، السفسطائية بين الوجودية والبرجماتية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 2008م، ص 35

(2) الوردي، د. علي، مهزلة العقل البشري، دار مكتبة مجلة والفرات- بيروت- لبنان، ط 2009، ص 193

أمام الناس بانهم حماة التراث المجيد والمدافعون عن عقائد الإباء والأجداد وانهم دعاة الحقيقة والحق فهب السفسطائيون في وجوههم قائلين: ماهي الحقيقة؟ أن الإنسان هو مقياس الحقيقة؛ ولست أرى مبدأ إصلاحياً أروع من هذا المبدأ السفسطائي العظيم، وكإنه فقراء يحترفون التعليم لكل من يدفع لهم أجراً والسفسطة ذات منطق ديمقراطي، وقد وصفها الدكتور الوردي بأنها "منطق العمال والعبيد فهو منطق يجري مع الحياة ويفهم تيارها الدافق، ويحارب منطق البرج العاجي الذي اعتنقه المترفون وأصحاب

العبيد".⁽¹⁾

أولاً: معنى السفسطائية.

ذكر لالاند أنها " جملة مذاهب أو بكلام أدق موقف عقلي مشترك بين كبار السفسطائيين الإغريقي (بروتاغوراس، غورغياس، بروديكوس، هيبياس، الخ) وهي اسم مشترك يقال على الفلسفة الاستدلالية اللفظية، تفتقر إلى الملتانة والجدية "⁽²⁾

ويبين مصطفى حسيبة أن " الأصل اللغوي اليوناني للفظة Sophia نجدها تدل على "الحكمة" و"المعرفة" وبالتالي يكون السفسطائي sophists هو الحكيم المنتسب للسفسطة، غير أن حكمة السفسطائي كانت دائماً محط اعتراف من طرف الفلاسفة (الفيلسوف هو محب الحكمـة: فيليا + صوفيا) الذين كانوا يؤكدون أن السفسطائي هو مجرد مدع للحكمة ومتشبه بالفيلسوف دون أن يكون فيلسوف بالفعل، لأن الفيلسوف الحقيقي هو الناظر في حقيقة الوجود نظراً شمولياً غايتها الإحاطة بمبادئه الأولى كما هي فعلًا، وهذا ما يفتقده السفسطائي كلّياً "⁽³⁾

وفي الموسوعة الفلسفية المختصرة " كان السفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالي، فكانوا أستاذة جامعيين متوجلين يتنقلون من بلد إلى بلد يلقون

(1) الوردي، د. علي، مهزلة العقل البشري، ص 206

(2) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، عويدات- بيروت، ج 3، ط 2، 2001م، ص 1316

(3) حسيبة، مصطفى، المجمع الفلسفي، دار أساميـة-الأردن، ط 1، 2009م، ص 259

(1) سلسلة من المحاضرات وبخاصة في الخطابة وفن النجاح في الحياة، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم" وبهذا المعنى نلاحظ لم تكن لفظة سفسطائي في الأصل من ألفاظ التحقيق بأي معنى من المعاني، وأئمـا كانت تعنى شيئاً يشبه ما تعنيه كلمة (الأستاذ). ولم يكن السفسطائي معنـياً بالفلسفة بصفة خاصة.

والواقع أن التعليم قبل السفسطائيين كان قاصراً على الموسيقى والدراما، والفنون السبعة عموماً، والرياضـة. وفي القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت الحاجة لنوع آخر من التعليم مساوـي للتعليم الثانوي. وكان بدـيهياً أن يضطلع به معلمـون من طراز خاص يتـقاضون عليه أجـوراً. وكانت الحياة المدنـية قد زادـت تعقيدـاً وكثـرت مشـاكلـها، وذـاع نوع من الجـدل القـضـائي والـسيـاسي أمام المحـاكم والمـجالـس الشـعـبية اقتـضـي التـضـلـع في الخطـابة والـبلاغـة وأسـالـيبـ الجـدلـ. وكان السـفسـطـائي هو المـعلمـ، أو الأـسـتـاذـ كما نـقـولـ اليـومـ، الـذـي يمكنـ أنـ يـلتـقيـ الشـبابـ عـلـىـ يـدـيـهـ هـذـهـ الفـنـونـ. وـاتـهمـ بـإـفـسـادـ الشـبـابـ لأنـهـ كـانـواـ يـعـلـمـهـمـ الـاعـتمـادـ عـلـىـ الـعـقـلـ وـيـحـثـوـهـمـ عـلـىـ منـاقـشـةـ كـلـ شـيءـ، حتىـ الـأـخـلـاقـ وـالـدـينـ.

ويـعـرـفـ أـفـلاـطـونـ السـفـسـطـائـيـ بـعـدـ تـعـارـيفـ مـنـهـ " صـيـدـ الشـبـانـ الأـثـريـاءـ الـوجـهـاءـ، لـابـدـ أنـ يـطبـقـ عـلـيـهـ اسمـ فـنـ السـفـسـطـةـ " (2) أيـ صـائـدـ الشـبـانـ الأـغـنـيـاءـ، وأـيـضاـ بـأـنـهـ تـاجرـ " وـنـقـولـ: إـنـهـ ضـربـ مـنـ فـنـ الـاقـتـاءـ، وـفـنـ التـبـادـلـ، وـفـنـ التـسـوقـ، وـفـنـ الإـتـجـارـ وـفـنـ الـمـتـاجـرـةـ بـالـأـرـوـاحـ، وـفـنـ بـيـعـ الـخـطـبـ وـالـمـعـارـفـ الـمـتـعـلـقةـ بـالـفـضـيـلـةـ " . (3)

ثانياً: نشوء السفسطائية.

بالرغم من عنـيـةـ الـفـيـثـاغـورـيـونـ بـالـأـخـلـاقـ وـالـإـلـيـلـيـنـ بـالـمـبـادـئـ الـعـقـلـيـةـ وـالـجـدلـ، إلاـ إنـ

(1) O, j, الموسوعـةـ الـفـلـسـفـيـةـ الـمـخـتـصـرـةـ، تـرـجمـةـ فـؤـادـ كـامـلـ وـآـخـرـونـ، مـكـتبـةـ الـأـنـجـلوـ الـمـصـرـيـةـ - الـقـاهـرـةـ، طـ1ـ، 1963ـمـ، صـ191ـ.

(2) أـفـلاـطـونـ، السـفـسـطـائـيـ، تـرـجمـةـ الـأـبـ فـؤـادـ جـرجـيـ بـبرـارـةـ، منـشـورـاتـ الـهـيـثـةـ الـعـامـةـ السـوـرـيـةـ - دـمـشـقـ، طـ1ـ، صـ2014ـمـ، صـ77ـ.

(3) أـفـلاـطـونـ، الـمـصـدرـ سـابـقـ، صـ80ـ.

الفكر اليوناني كان في هذا الدور الأول متوجهًا نحو العالم الخارجي مستخراً فيه. أما العالم الداخلي الذي هو مصدر الأخلاق وموطنهما، والعقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها، فلم يعن بهما بالذات. ولكنه لم يلبث طويلاً حتى طرأت عليه أحوال ساقته إلى الاستغلال بهذه الناحية من الفلسفة، فبذل فيها نشاطاً عظيماً وذهب في مسائلها كل مذهب، فكانت النتيجة وضع قواعد المنطق والفلسفة الخلقيّة والسياسيّة. بعد انتصار أثينا على الدولة الفارسية وبذلك حفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم مما أعطاها هذا النصر دافع إلى مثقفين اليونان- أثينا- لاستكمال أسباب الحضارة بهم جديدة.

ونبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصناع، وقويت الديموقراطية في جميع المدن ، وتعاظم التنافس بين الأفراد، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم الشعبية، وشاء الجدل القضائي والسياسي، فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الحاجة واستمالة الجمهور، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبيهم فانقلبوا معلمي بيان، وهؤلاء هم السفسيطائيون

ملأوا النصف الثاني من القرن الخامس⁽¹⁾

لذلك يختلف السفسيطائيون عن الفلاسفة الطبيعيين من ناحية الموضوع والمنهج والغاية. اهتم السفسيطائيون بدراسة الإنسان وحضارته التي أبدعوا من (دين ولغة وفن وشعر وأخلاق وسياسة) بخلاف الفلاسفة الطبيعيون الذين تركز اهتمامهم على محاولة تفسير حقيقة الوجود أو العالم الخارجي، فكان هدفهم هو البحث عن الحقيقة والمعرفة، ومن ثم كان بحثهم نظرياً خالصاً، مقابل ذلك كانت غاية السفسيطائيين عملية نفعية ومن ثم اتجهوا بعياديهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التي تهدف إلى البحث عن الحقيقة الخالدة وانصرفاً إلى تدريب الشبان لنيل مجد الحياة السياسية " وذلك نظير أجور كانوا يتلقاًها على هذا التعليم، وقد حققوا غايياتهم تلك عن طريق تعليم الشباب وذلك بألقاء المحاضرات العامة التعليمية بطريقة مبسطة وشعبية ووسائلهم في ذلك

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة - مصر، 1939م، ص 58

والحساب والكتابة وبعض القراءات الأخرى في الشعر والموسيقى⁽¹⁾.

ومن جانب آخر يتبلور لدينا سؤال، وهو هل كان السفسطائيون أصحاب مذهب فلسفى؟ يذكر وولتر ستيس جواباً لذلك بأنهم "لم يكونوا مدرسة للفلاسفة. لا يمكن مقارتهم مثلاً بالفيشاغوريين أو الإيلين - كما هو الحال في أية مدرسة، أي مذهب للفلسفة يشتكون فيه جميعاً، ولا نجد أياً منهم قد شيد مذهبياً للفكر. ليس لديهم شيء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المفككة، كما لم تكن هناك رابطة شخصية تصيّقة تربط أحدهم بالآخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء في المدرسة الواحدة. لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين في جميع أنحاء اليونان وكانوا يتغذون بالمنافسات المهنية ولقد كانوا أساتذة ومربيين محترفين"⁽²⁾

وقد "أحدث انتشار آراء السفسطائيين في الدواليات اليونانية، بما فيها أثينا، ردود فعل قوية، لا من جانب الماديين فحسب، بل ومن جانب المثاليين أيضاً"⁽³⁾، ويرى أميل برهيه أنه توجد سمتان بارزتان أتصف بها السفسطائيون "فهم من جهة أولى تقنيون يتباهون بمعرفة جميع الفنون والصناعات النافعة للإنسان وبقدرتهم على تعليمها، ومن الجهة الثانية طوال الباقي في علم البيان وفن الخطابة، ويعلمون الدارسين عليهم كيف يستحوذون على سامع ويفوزون بعطفه"⁽⁴⁾

(1) عطيتو، حربى عباس، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجماعية - الإسكندرية، 2309م، ص 999

(2) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، مجد المؤسسة الجامعية - بيروت، ط 2، 2005م، ص 78

(3) جماعة من الأساتذة السوفيت، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة إبراهيم سلوم، دار الجماهير الشعبية - دمشق، 1979م، ص 85

(4) برهيه، أميل، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة - بيروت، ج 1، ط 1، 1982م، ص 107

1- جورجيوس (480-375 ق.م)

ولد جورجيوس في (ليونتيوم) من أعمال صقلية، وأخذ العلم والفلسفة عن أمباذوقليس واشتغل بالطبيعيات مثله، وعني باللغة والبيان، فكان أفعى أهل زمانه وأبلغهم، قدم أثينا فاستولى على بباب أهلها ببلاغته، وبعد أن وضع جورجيوس آراءه هجر الفلسفة واتجه إلى السفسطائيين يعلم الجدل مثلهم، يخطب في الناس مبينا لهم كيف أن جميع الفضائل وكذلك سائر الموجودات نسبية وغير مطلقة. وقد صرف النظر عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة، وقنع بمعارف الاحتمالات النظرية، وعرف عنه أنه سمي الجدل فن السيطرة والإغواء والاستمالة، ويقال عنه أيضاً أنه كان أول من اكتشف أثر الإيحاء بالخير أو الشر في نفس أي شاب، ولذلك فقد أقام منهجه في الاستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء.⁽¹⁾

ويذكر المؤرخون حينما استمع إلى جدل زينون شك في مقولات العلم وفي مقولات الوجود على الإطلاق لذلك رد على زينون من خلال تأليف كتاب عنوانه "اللاؤجود أو الطبيعة" ضمن ثلاثة قضايا

رئيسية:

- 1 لا يوجد شيء على الإطلاق.
- 2 وحتى إذا وجد أي شيء فلا يمكن معرفته.
- 3 وحتى إذا عرف الشيء فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها معرفة نسبية، لأن النسبة وهي وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة إذ اللفظ الواحد يحمل عدة معان، مما يجعل من السهل التلاعب بالألفاظ. ويبدو من هذا أن

(1) للمزيد ينظر: بخيت، محمد حسن، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبوروقلاوس، عالم الكتب الحديث - الأردن، ط1، 2015م، ص88

جورجياس كان يريد أن يوقع الفلسفة الإلية في تناقض عن طريق أسلوبها في الجدل.⁽¹⁾

- بروتاغوراس (485 - 411 ق.م)

سفسطائي يوناني قطن في أثينا مدة طويلة من الزمن فتعرف بيرقليس وسقراط " ويحكى أنه زار سيسيليا وإيطاليا وشرع قوانين مدينة ثوريوم وقطف شهرة وثروة عظيمتين وأكد بروتاغوراس أن كل معارفنا تبثق من الإحساس وهذا الإحساس نسيبي يتغير مع الأفراد "⁽²⁾ وأيضا هو القائل بأن " الإنسان مقاييس الأشياء جميعا، ذلك لأنه هو الذي يحكم على الموجودات بأنها موجودة، وعلى غير الموجود منها بأنه غير موجود، وإذا فصلنا هذا القول بروتاغوراس "⁽³⁾. وجدنا أنه يتضمن دعوى خطيرة إذ أنه ينقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة، وذلك بعد أن كان قدماء الفلاسفة من الطبيعيين يتكلمون عن موضوع خارجي وعن وجود طبيعي أي عالم خارجي على وجه العموم، لا عن موضوع ماثل أمام الذهن أو عن ذهن يدرك موضوعا، وإن فلم يتيسر لهم أن يعاودوا النظر في وضوح إلى الأداة الإنسانية التي ندرك بها العالم الخارجي.

لقد أقام الفلسفة اليونانية الأول تفرقة واضحة بين الحس والفكر، بين الإدراك الحسي والعقل وآمنوا أن الحقيقة إنما يكتشفها العقل لا الحواس. ولقد كان الأيلين هم أول من أكد هذه التفرقة فالحقيقة القصوى للأشياء كما يقولون هي الوجود الممحض الذي لا يعرف إلا بالعقل والحواس هي التي تغزلنا بمظهر الصيرورة. ولقد أكد هيرقلطيتس أن الحقيقة التي هي بالنسبة له قانون الصيرورة معروفة بالفكر وأن الحواس هي التي تغزلنا

(1) ينظر: أبو ريان، محمد على، تاريخ الفكر الفلسفي اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء- الإسكندرية، ط٥، 2007م، ص 97

(2) ألفار، روني إيلي، موسوعة أعلام الفلسفة العربية والأجنبية، دار الكتب العلمية - بيروت، ج 1، ط 1، 1992م، ص 228

(3) أبو ريان، محمد على، تاريخ الفكر الفلسفي اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص 94

بمظهر الدوام. وحتى ديقريطس آمن بأن الوجود الحق أي الذرات المادية هي من الصغر لدرجة أن الحواس لا تستطيع أن تدركها وأن العقل وحده هو الذي يعي وجودها.

وجاءت تعاليم بروتاغوراس "على أساسا إنكار هذه التفرقة والتشويش عليها... وهذه التفرقة هي عينها التي يرفضها بروتاغوراس من الناحية العملية. وهو لا يقصد بالإنسان البشرية على الأطلاق، بل يقصد الإنسان الفرد. وهو يقصد بمعيار جميع الأشياء مقياس حقيقة الأشياء كلها، أن كل إنسان فرد مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له، وليس هناك حقيقة سوى إحساسات وانطباعات كل إنسان"⁽¹⁾. وقد ذكر أفلاطون في محاورة (ثياتيتوس) قول بروتاغوراس (الإنسان مقياس الأشياء) وناقشه وبين خواهه.⁽²⁾

3- بروديقوس (465-399 ق. م)

سفسطائي يوناني كان في الأرجح من تلاميذ بروتاغوراس، وافتتح مدرسة في أثينا، وتقاضى غالياً على دروسه، وأولى اهتماماً خاصاً للمترادات وللدقّة اللغوية. يقال إن أرسطو حضر دروسه. وقد أخذ عنه على كل حال أسطورة هرقل الذي كان يتعدد بين الرذيلة والفضيلة ويروى أيضاً أن بروديقوس اتهم بالإلحاد وبإفساد الشبيبة، فأُجبر على تجرع السم، تماماً مثل سocrates⁽³⁾.

وله نظرية جديدة في أصل الدين، وهذه النظرية هي مصدر بعض النظريات والآراء المعاصرة التي تفسر نشأة الدين وتطوره، فهو يقول " ظهرت المرحلة الأولى كان الناس يعبدون فيها الأشياء التي يرون فيها منفعة لهم، فقد عبدوا. مثلاً الشمس والقمر والكواكب والبحار، وكذلك الشمار والحيوانات وتتبع هذه المرحلة مرحلة ثانية هي تطور

(1) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 81

(2) ينظر، أفلاطون، محاورتا ثياتيتوس وفایدروس أو عن العلم والجمال، ترجمة أميرة حلمي، دار التنوير- بيروت، ط 1، 2014م، ص 39

(3) ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلسفة، دار الطليعة - بيروت، ط 3، 2006م، ص 172

للمراحل الأولى ولا تخرج عن كونها مرحلة طبيعية، فالآلهة هنا أيضاً هم مصادر الثروة الزراعية والمعدنية،

وذلك كإله ديونيسيوس إله الخمر⁽¹⁾

رابعاً: آرائهم في الأخلاق النسبية

كان السفسطائيون معلمي فضيلة، إلا أنها فضيلة إعداد المواطن لأن يكون فاعلاً في بيته ومجتمعه ووسيلته للنجاح في الحياة العملية دون اهتمام للجانب الأخلاقي، أن المتبقيات من أفكارهم لا تحمل ما تشير إلى اهتمامهم في هذا الجانب وإذا ما وجد فإن غرضه لا يتعدى الهدف العام لتعليمهم وهو الانتصار اللفظي على الخصم. وواقع الأمران هناك القليل من الأدلة التي تأكيد اشتغال السفسطائيين في倫قدييات عملية، لكن مع ذلك نلاحظ أفلاطون وأرسطو قد تعاملما مع الجيل القديم من السفسطائيين بتقدير أخلاقي عالي ولم ينسبة إلى أي منهم نظريات لا أخلاقية فليس هناك أحد من السفسطائيين قام أو طلب من تلاميذه القيام بعمل لا أخلاقي ألا أن أفلاطون لم يتowan عن نقدتهم باعتبارهم لا يتددون في تعليم مبدأ الأنانية وحب الذات، بل وتحميمهم مسؤولية الانهيار الأخلاقي الذي ظهر في المجتمع الأثيني آنذاك وسبب الاتهام بالفساد الأخلاقي هو النتيجة المنطقية لأفكارهم التي يمكن يجازها بالشكل التالي:

أولاً: أن شكلهم الذي رفعوه ضد إمكانية الحصول على الحقيقة كان يعني إسقاط الدعامة النهائية التي تقوم عليها مصداقية القواعد الأخلاقية.

ثانياً: موقفهم من القانون واعتباره صناعة إنسانية يعني إسقاط الرادع الداخلي الذي يدفع الأفراد للتمسك به.

ثالثاً: موقفهم من الآلهة ينزع التقديس عنها وعن الأعراف والتقاليد الأخلاقية السائدة جانبها القدسي ولا شك أن التساؤل عن الدين كان يعني التساؤل عن جميع القوانين المستقرة الثابتة للمجتمع.

(1) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفية اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص 96

(2) النجم، د. محمد حسين، السفسطانية في الفكر اليوناني، بيت الحكم، بغداد، 2008، ص 272.

وقد قادت نظرياتهم إلى:⁽¹⁾

1 هدم موضوعية القيم.

2 ظهور النسبة المطلقة في مجال الأخلاق واختفاء المعيار الموضوعي للخير بشكل تام.

3 هدم التفرقة بين الخير والشر.

ولقد ذهب السفسطائيون في المجال الأخلاقي إلى ما ذهبوا إليه في المجال الفلسفـي فقالوا بأن الأخلاق لا تعدوا الاعتبارات الشخصية والخاصة فالخير على رأيـهم هو ما يـفعلـه الإنسان والـشرـ هو ما لا يـفعلـهـ، فالـأخـلـاقـ نـسـبـيـةـ مـتـغـيـرـةـ منـ وجـهـ نـظـرـ الفـردـ وـالـجـمـاعـةـ كـمـاـ أـنـهـ تـغـيـرـ مـنـ وقتـ لـأـخـرـ وـمـنـ جـيلـ إـلـىـ جـيلـ فـمـاـ يـكـوـنـ أـخـلـاقـيـاـ فـيـ وـقـتـ مـاـ وـمـنـ مـنـظـورـ جـيلـ مـعـيـنـ بـعـيـنـهـ قـدـ لـاـ يـكـوـنـ كـذـكـ فـيـ وـقـتـ أـخـرـ وـعـنـدـ جـيلـ أـخـرـ.⁽²⁾

خامساً: الأـخـلـاقـ بـيـنـ قـوـانـينـ الطـبـيـعـةـ وـأـحـكـامـ الدـيـنـ.

لقد اقر السفسطائيـنـ بـوـجـودـ قـانـونـ طـبـيـعـاـ يـسـودـ كـافـةـ مـجـالـاتـ الـحـيـاةـ إـلـاـ إـنـ رـأـيـ هـؤـلـاءـ أـنـ القـوـانـينـ الـوـضـعـيـةـ التـيـ مـرـجـعـهـ الـاـتـفـاقـ إـلـاـنـسـانـيـ تـعـسـفـيـةـ غـيرـ عـادـلـةـ ذـلـكـ "لـأـنـهـ كـثـيـرـاـ مـاـ تـعـارـضـ مـعـ قـوـانـينـ الطـبـيـعـةـ وـمـنـ ثـمـ فـقـدـ اـنـتـهـواـ إـلـىـ أـنـ القـوـانـينـ هـيـ قـيـودـ عـلـىـ الطـبـيـعـةـ وـلـاـ تـقـفـ مـعـ الـغـرـائـزـ إـلـاـنـسـانـيـةـ بـلـ هـيـ اـقـرـبـ إـلـىـ الـأـغـلـالـ التـيـ تـقـيـدـ حـرـيـةـ الـفـردـ القـويـ وـعـلـىـ الـعـمـومـ فـقـدـ كـانـواـ فـيـ نـزـعـتـهـمـ الطـبـيـعـةـ هـذـهـ اـقـرـبـ مـاـ يـكـوـنـوـنـ إـلـىـ دـعـوـةـ جـانـ جـاكـ روـسوـ فـيـ الـقـرـنـ الثـامـنـ عـشـرـ مـنـ الـعـودـةـ إـلـىـ الطـبـيـعـةـ وـمـنـ نـقـدـ لـلـمـجـتمـعـ الذـيـ يـفـسـدـ الطـبـيـعـةـ الـفـطـرـيـةـ لـدـىـ الـأـنـسـانـ هـوـ مـصـدـرـ كـلـ الرـذـائـلـ وـالـنـقـائـضـ.⁽³⁾

(1) النجم، د. محمد حسين، السفسطائية في الفكر اليوناني، ص 277.

(2) يـنظـرـ، فـضـلـ اللـهـ، دـ.ـ هـادـيـ، السـفـسـطـائـيـةـ بـيـنـ الـوـجـودـيـةـ وـالـبرـجـماتـيـةـ، دـارـ الـهـادـيـ لـلـطـبـاعـةـ وـالـنـشـرـ وـالـتـوزـيعـ، طـ1ـ، 2008ـ، صـ111ـ.

(3) مـطـرـ، دـ.ـ أمـيـرةـ حـلـمـيـ، الـفـلـسـفـةـ عـنـدـ الـيـونـانـ، دـارـ الـنـهـضـةـ الـعـرـبـيـةـ، طـ1974ـ، صـ128ـ.

وقد أكد بعض السفسطائيين ومنهم انطيفون⁽¹⁾ السفسطائي بوجود تعارض بين العدالة الطبيعية وعدالة القوانين الوضعية، من قبيل ذلك القانون حينما يرغم الإنسان على قول الحقيقة أمام المحاكم يجبرنا في كثير من الأحيان على ألحق الأذى بمن لم يلحق الأذى بهم، أي على مخالفة أول مبادئ العدالة كذلك يرى انطيفون أن طابع القوانين الاصطلاحي أو العرفي هذا تفوقا، وقد خلد أفلاطون في شخص قليقلس في محاورة جورجياس الفساد السياسي والانحلال الخلقي لشخص مثل قليقلس كان يرى في السلطة مجرد وسيلة لإشباع شهواته وتحقيق مطامعه وتلك نتيجة التي أفضى إليها تعليم جورجياس له فن الفصاحة والخطابة.⁽²⁾

وبرتاغوراس يرى أن الطبيعة لم تزود الإنسان بشيء وان الفنون التي يملكتها يستطيع من خلالها يسيطر على الطبيعة، وكذلك صار الإنسان عند بروتاغوراس هو محور الوجود وعنده تصدر كل القيم بل أن كل شيء موجود هو نسبي إلى الإنسان، قال بروتاغوراس "الإنسان هو مقياس وجود كل شيء".⁽³⁾

(1) فيلسوف سفسطائي ورياضي يوناني من القرن الخامس ق.م، حاول حل مسألة تربيع الدائرة وفي السياسة والأخلاق قال مع سائر السفسطائيين، بأن القانون اختراع بشري وأكّد على الطابع الاصطناعي للعدالة القانونية مقابل العدالة الطبيعية، يمثل انطيفون صنفاً آخر يختلف عن السابقين ويساعدنا على تبيين أن السفسطائيين أنواع مختلفة، لقد احترف الخطابة وكان زعيماً لمدرسة خطابية أشهر تلامذتها "ثوكيديديس" وقد وصلنا من خطبهخمسة عشر أعدد كلها ليلقها غيره أو للتمررين، وكان إلى جانب ذلك من رجال السياسة واشتراك في حكومة الأربعمائة سنة 411، واعدم بعد سقوط وألف كتبها صغيراً يدعى "فن تفادي الكأبة" وهو أول كتاب من هذا النوع من الكتب النفسية، وقد كان لانطيفون مريدون عديدون في جميع البلدان والعصور نكتفي بذكر منهم "يوثينوس" و"يوشوع ليرمان، وساعد على فهم الجو الفكري السائد في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م (للمزيد ينظر: سارتون، جورج، تاريخ العلم ج 2، ترجمة لفيف من العلامة، دار المعارف، ط 3، أكتوبر 1978م، ص 65 وما بعدها).

(2) ينظر: بريهة، د. أميل، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 111.

(3) مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص 29

وأتخذ السفسطائيون من مقوله بروتاغوراس (الإنسان مقاييس الأشياء) مبدأ لهم ومن خلاله يظهر رأيهم الأخلاقي وقد تبني السفسطائيون هذا الرأي لبروتاغوراس وعبر عنه بأشكال مختلفة؛ فها هو تراسيماخوس أحد السفسطائيين الذين اهتموا ببحث مفهوم العدالة⁽¹⁾ يحدد معناها بقوله (أنها هي تحقيق مصلحة الأقوى) ومن ثم فهي تسير دائماً مع ما يراه الحكم ففي كل دولة تضع الحكومة القوانين لصالحها؛ فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية والملكية تجعلها ملكية. وهذا الحال في الأنواع الأخرى، وبعد سن هذه القوانين تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها. وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة⁽²⁾.

وأيضاً "أكذ جلوكون نفس هذا المعنى ولكن بصورة مختلفة حينما أوضح في تعريفه للعدالة من خلال حكاية (خاتم جرجس الذهبي)، أوضح أن (أفعال العادل مماثلة لأفعال الظالم) وأن كل إنسان لا يفعل إلا ما فيه منفعته ومصلحته الشخصية حتى أولئك الذين يمارسون العدالة يفعلون ذلك مكرهين، ولأنهم عاجزين عن أن يقتروا الظلم"⁽³⁾.

(1) أهم ما يشغلنا اليوم كمجتمعات وشعوب هو كيف نحقق العدالة الاجتماعية، كون العدالة الاجتماعية هي هدف الأفراد والدول، وهي محور الجدل القائم بينهم وفهم العدالة على أساس ما فهمه السفسطائيين القدماء، وكان أفلاطون يرى بأن العدل عبارة عن فكرة مجردة يمكن الوصول إليها عن طريق التفكير السليم، أما السفسطائيون فكانوا على العكس من ذلك يرون العدل من صنع التاريخ ونتيجة من نتائج التفاعل الاجتماعي، وذهب السفسطائيون إلى أن الحقيقة هي تناقض ونزاع، فكل إنسان يرى الحقيقة حسبما تقتضيه مصالحه وشهواته، وبتنازع هذه الحقائق الفردية تبعثر الحقيقة الوسطى التي تنفع النوع الإنساني بوجه عام ولو أن القدماء فهموا هذه النظرية السفسطائية حق فهمها وأعطوها ما تستحق من عناية لاختفى جزء كبير من الظلم الذي كان يعج به التاريخ القديم. (للاستزادة حول هذا الأمر ينظر: الوردي، د. علي، مهزلة العقل البشري، دار مكتبة دجلة والفرات، بيروت - لبنان، ط 1، 2009م، ص 191 وما بعدها).

(2) النشار، مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء - القاهرة، ج 2، ط 1، 2000م، ص 50

(3) النشار، مصدر سابق، ص 50

ويرى انطيفون أن " العدالة هي عدم اعتداء المواطن على شرائع المدينة التي يعيش فيها فإذا كان الأمر كذلك فأفضل سبيل يسلكه الماء موافقا للعدالة أن يخضع لنوميس المدينة في حضرة الناس، وأن يخضع لأوامر الطبيعة إذا كان بينه وبين نفسه لا يشهده أحد. ذلك أن الشرائع مكتسبة طارئة. وقوانين الطبيعة لا غنى عنها (وموروثة)؛ لأن الشرائع تفرض بالرضا (أي باتفاق الناس) لا بالنحر الطبيعي. والأمر في القوانين الطبيعية بالعكس. فإذا اعتقد إنسان على شرائع المدينة. ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع. نجا من الفضيحة والعقاب. أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها، وليس الأمر كذلك في القوانين الطبيعية، لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يتخفي عن الناس، ولن يزيد إذا رآه جميع الناس.

ذلك أن الضرر الذي يصبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال⁽¹⁾.

والخير عندهم هو النافع والعدل عندهم أيضا هو النافع، ولقد ذهب بروديكوس إلى التوحيد بين الألوهية والنفع يرويـ أن القدماء قد سموا السماء آلهتهم بالقمر والأنهار وعلى وجه العموم كل ما هو نافع ومفيد في حياتنا، ومن أجل هذا أيضا آلة المصريون النيل، كذلك سمي اليونان القمح (ديمتر) والخمر (ديونيسيوس) والنار (هييفياستوس) وكذلك بالنسبة لكل ما هو مفيد ونافع، ومن أجل هذا تعرضت الحركة السفسطائية للنقد الشديد لأنها تبرز المصلحة فوق كل شيء في رأي كثير من الأخلاقيين، ولقد عرض أفلاطون في بداية الجمهورية أراء هؤلاء الفلسفه السفسطائيين الذين ذهبوا إلى التوحيد بين العدل وبين مصلحة الأقوى وكان هذا رأي هو حوار تراسيماخوس السفسطائي وبين جلوكون، إذ ينتهي الحوار أن قول العدل يؤدي إلى ضياع مصلحته في حين أن الإنسان يستطيع بقليل من النفاق والتزييف أن يحقق كل مصالحه إذا ما تظاهر بالعدل والقدرة على إخفاء الظلم تكفي لتحقيق السعادة لصاحبها.⁽²⁾

(1) قرنى، عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت - الكويت، ط 1، 1993م، ص 101

(2) مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص 30

ولقد اختلفت أراء السفسطائيين كان قسم منهم مغالياً متطرفاً، بينما القسم الآخر كان معتدلاً، وعلى رأس رجال القسم الثاني بروتاغوراس نفسه، فهو يقول "أن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين، والتزعة الفردية تجد ما يكبح جماحها في القانون"⁽¹⁾. ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج، وألا لكان في ذلك قضاء على التزعة الفردية مع أنها التزعة الأساسية عند السفسطائية، إذن هذا القانون هو ما يملئه الحس العام.

لقد أهتم بروتاغوراس بمشكلة رئيسية عرفها عصره وهي: هل القوانين الإنسانية مفروضة بالطبيعة *par nature*, أم هي مواضعات ترجع إلى اتفاق الناس بينهم *par convention*? ورأى أن مصدر القوانين هو التواطؤ والاتفاق أي أن الناس اتفقوا وتواضعوا على مجموعة من القوانين بها يكون قوام حياتهم في الجماعة، ومن ثم فالإنسان هو الذي اخترع العلوم والصناعات والفنون التي يسيطر بها على الطبيعة فهو كذلك الذي اخترع القوانين التي تنتظم بها حياته الأخلاقية والسياسية. وانتهى بروتاغوراس من كل هذا إلى التمييز بين ما يعود ويرجع إلى تدخل الإنسان وما يعود إلى ظواهر الطبيعة وما كان مصدر القوانين والعادات الإنسانية التواضع والاتفاق والتواطؤ بين البشر، وهذا الأمر مختلف باختلاف الزمان والمكان، بمعنى أنها نسبية وليس مطلقة ثم طبقت هذه النسبة على نظرية المعرفة.⁽²⁾

ويررون أن "الشريعة ابتكار بشري، وإلى حد ما اصطناعي وتعسفي؛ والدليل العملي على ذلك أن مشرعي العصر، سواء أفي أثينا أم في المستوطنات، يتولون بأنفسهم في كل لحظة وآن وضع القوانين؛ فبروتاغوراس هو الذي سن مدينة ثوريوم دستورها، نظير ما فعل بارمنيدس مدينة إيليا. يقف القانون إذن باعتباره من صنع البشر، على طرفي

(1) مطر، مصدر سابق، ص 30

(2) حديدي، محمد، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط1، 2009م، ص 221

نقيس من الطبيعة. صحيح أن هناك قوانين غير مكتوبة، وأعرافاً وعادات تقليدية، لها قيمة دينية؛ غير أنه لا يعتد بها بالمقارنة مع العمل المتروي والاطبصر للمشرع⁽¹⁾.

فمن برتوغوراس يقول عن الآلهة "لست أدرى أهي موجودة أم غير موجودة، كما لا أعلم لها شبهًا". الموضوع غامض، وحياتنا الفانية قصيرة الأجل، وارتاعت الجمعية الأنثانية من هذه العبارة الخطيره فقررت نفيه وطلبت إلى الأنثنيين أن يسلمو كل ما بحوزتهم من كتاباته، وأحرقت كتبه في السوق العامة، ولكنها على ما يروى قد غرق في الطريق⁽²⁾.

ويرى رسول "أنه ملن الخطأ أن يتصور المرء أن برتوغوراس كان ملحداً ومع ذلك فأن تصوره للإله كان فلسفياً، ولا يتمشى مع ديانة الدولة في أثينا. وقد كانت آراءه التي لا تسابر الدين الشائع هي التي جلبت عليه تهمة الضلال. ذلك لأن الإله كان عنده معادلاً (للنوس) أي المبدأ الفعال الذي هو أصل كل حركة. ومثل هذا الرأي كان خليقاً بأن ينظر إليه شرعاً من جانب السلطة الحاكمة، إذ أنه يثير بالطبع شكوكاً حول جدوى الممارسات الشعائرية السائدة، ومن ثم فإنه يمس سلطة الدولة"⁽³⁾.

وكريتاس يرى من خلال ما ينقل عنه قوله "أما الدين فليس إلا احتراماً لبعض الأذكياء وكشفوا فيه عن قوة خفية جبار لا وجود لها في الواقع ويسمونها بالغيب، ولكنهم استغلوا التلويع هذه القوة في العقاب على الجريمة: الظاهر منها والممستر، وذلك لأنهم أحسوا بأن القانون الوضعي الذي شرعه المجتمع لا يحاسب إلا على الظاهر من الجرائم، فرأوا أن يكون هناك قانون آخر يحاكم الناس على الجرائم المستترة، فوضعوا أساس هذا القانون وهو (التسليم بوجود آلهة) أي بقوة خفية جبار رقيبة على أعمال الناس في السر والعلن، وقد يرى بعض السفسطائيين أن القانون سواء كان عادلاً أم غير

(1) برهبيه، أميل، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ص 110

(2) حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 159

(3) رسول، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد ذكري، ص 72

عادل لن يصلح من أمر الناس ويجعلهم أخلاقيين وبالتالي لن يصلهم إلى مرتبة العدالة⁽¹⁾.

وبالتالي نخرج بمحصلة بأنه كان الدين والأخلاق عندهم مجرد مسألة عادة من صنع الإنسان. ولم

يكن ذلك ليعني، بالنسبة إلى الجيل الأول من السفسطائيين الكبار، أن على الإنسان ألا يرصد أخلاق دولة المدينة السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه. وكما يوضح "البرهان المعادي الذي يورده أفلاطون، فقد كان كبار السفسطائيين، من أمثال بروتاغوراس وجورجياس شخصين يحظيان باحترام أخلاقي لا يقل عن احترام أي نوعي من العصر الفيكتوري، ولقد أصيّباً بصدمة قوية من جراء اللأخلاقي الكلبية، ذلك المذهب القائل إن الأخلاق هي مجرد حق للقوى، وهو مذهب تطور بين الشبان الأذكياء الطموحين الذين سبق لهم أن علموهم. مع ذلك كان تأثير هؤلاء السفسطائيين قد ساعد دون شك في عملية التحلل، لأنهم

حطموا حرمات التقليد في عقول تلاميذهما، ولم يضعوا بدلها شيئاً مناسباً.⁽²⁾

سادساً: الأخلاق بين الفضيلة ومفهوم السعادة.

تدور الأخلاق على ماهية الإنسان، وكان السفسطائيين يدعون أن الطبيعة الإنسانية شهوات وهوى ويرتبون على هذه القضية أن غاية الإنسان (اللذة) فقال سocrates على عكس ذلك: "أن في الإنسان روحًا وعاقلاً يسيطر على الحس فغايته أذن عقلية روحية لا تتحقق تماماً إلا في العالم الآخر حين تكون النفس قد خلقت من الجسم وشواغله، وفرغت لعملها الخاص وهو الفكر".⁽³⁾

(1) أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفى الفلسفه اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص 98

(2) آرمسترونغ، أ. هـ مدخل إلى الفلسفه القديمه، ترجمة سعيد الغامسي، كلمة- أبو ظبي، ط.1، 2009م، ص 48

(3) مذكور، د. إبراهيم بيومي، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفه، الناشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1950م ، ص .31

وواجب النفس أن تنهيًّا للعام الآخر بمارسة الفضيلة "وهي تمارسها حتماً وتؤثرها على كل لذة متى عرفت ذاتها وأيقنت أن الفضيلة خيرها الحقيقي، فان كل موجود مطبوع على طلب الخير والهرب من الشر وما أَن يعلم الأنسان الفضيلة وبنصره بالخير حتى يتوجه إليها أما الشرير فرجل جهل نفسه وخشه ولا يمكن أن يقال: انه يرتكب الشر عمداً".⁽¹⁾

ويعتقد أرسطو أن "النسبة التي أشعها السفسطائيين جعلت من احتكام الناس كما هو خير وشر صواب وخطأ نسبية كذلك مما يجعل الأنسان وحده أساس تقييمها وحيث أن كل فرد حين يترك على سجيته فهو لا يختار ألا ما يلذ له فالخير يصبح عنده ليس ألا اللذة⁽²⁾ بأحظ أشكالها".

ويوصف السفسطائيين بأنهم معلمون الفضيلة ولكن يجب أن نشير إلى أن كلمة الفضيلة في ذلك الحين لم يقصد بها المعنى الأخلاقي الذي تدل عليه ألان، بل عبر بها اليونان عن مقدرة الشخص على أداء وظيفته في الدولة بكفاية ونجاح، ففضيلة الطبيب معالجة المرض وفضيلة الرائد تدريب الحيوان.

ولقد كان القسم الأكبر موجهاً نحو (تعليم الفضيلة) وهي سمة عامة لأغلب السفسطائيين "وان كان جورجياس يؤكد على انه معلم للخطابة أولاً وقبل كل شيء ففي

(1) مذكور، د. إبراهيم بيومي، و يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 31

(2) لقد رفض أفالاطون أي تطابق بين اللذة والخير نجد أرسطو يؤكد أن اللذة يمكن أن تكون الخير الأعلى، إذا كانت هي اللذة المطلقة ومدار التباهي هو السعة والضيق في فهم المسألة، والنقد الذي يوجهه أفالاطون إلى اللذة يختص بها بصفتها تعني الاندفاع وراء الشهوات الجامحة والمللذات العارمة التي تتعاقب بعضها في اثر بعض، وهو مالا يختلف أرسطو فيه ألا أن موقف الأخير أكثر اعتدالاً حينما يدرس المسألة بمختلف جوانبها، فهو يؤكد انه أذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعاً يحبون الحياة كذلك وما ذلك ألا لأن اللذة تم الأفعال وبالطبع تتم الحياة. (النجم، د. محمد حسين، السفسطائية في الفكر اليوناني، ص 280).

(3) النجم، د. محمد حسين، السفسطائية في الفكر اليوناني، ص 280

محاورة بروتاغوراس لأفلاطون نجد هذا السفسطائي يعرف نفسه بأنه يعلم التلميذ الذي سيأتي إليه علم النصيحة الصائبة الحكمة الذي سيعلمه فيما يخص الشؤون المنزلية افضل وسيلة لإدارة منزله وسيجعله فيما يخص شؤون المدينة في أفضل مركز ليعمل وليتكلم من أجلها"⁽¹⁾

وهذه الوظيفة سنجدها كذلك عند سفسطائيين من الجيل الثاني التالي على جيل بروتاغوراس هما "يوثيديوس وشقيقه اللذان يسألهما سocrates في المعاورة المعروفة باسم الأول منهما عن مهنتهما الحالية لأن سocrates كان يعرف إنهم كانا يعلمان فن الحرب (فيقولان له) هي تعليم الفضيلة والمعروف عن هبياس مثلا انه كان متخصصا في الحساب والهندسة والفلك والموسيقى"⁽²⁾، من جهة أخرى فان (مفهوم الفضيلة) كان يتسع ليشمل كل ما يهم السياسة والأخلاق بحيث أن المعارف المتصلة بهذا الموضوع كانت تشمل في الحق كل جوانب ما يسمى (بالثقافة) وإذا أضيفت إليها المسائل اللغوية والمسائل الفكرية فمن الممكن القول بأن السفسطائيين كانوا ناشري الثقافة بين أرجاء بلاد اليونان التي كانوا يجوبونها من مدينة إلى أخرى.

لكن أفلاطون يكسر محاوراته المختلفة للرد على هذه الفلسفه، انه يقرر أن هناك مثالا للعدالة والفضيلة يتغير بتغير الظروف والأحوال وان هذا المثال خير ذاته موجود باستمرار وان الوصول إليه ومعرفته يحتاج إلى طهارة النفس فرؤيته هي شرط الكمال الأخلاقي، ومن هنا يكون التأمل الأفلاطوني شرط الكمال الخلقي وتسبق الفضيلة النظرية عند أفلاطون الفضيلة العملية لأن معرفة ما هو ثابت ودائم أو رؤية الخير في ذاته لا صورة المتغير هي شرط العمل به، وأن كل ما يعده السفسطائيون خيرا من المنافع المادية ليس في الواقع خيرا حقيقيا، أن معرفة ما هو خير في ذاته والاقتراب بقدر الإمكان من

(1) أمين، د. احمد، محمود، د. زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، ط 2، 1935، ص 95.

(2) قرني، د. عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، 1993م، ص 88.

العالم الإلهي كما يقول فيدون وثيانيتوس في محاورة أفالاطون هو الخير، ذلك لأن الإلهة موجودة وخيره كما يقرر في نهاية القوانين، أن الخير المطلق لا يوجد ألا في عالم الإلهة الذي ينفي على الإنسان أن يشبه بها وان يسرع الخطى لبلوغه.⁽¹⁾

إن هدف الفضيلة عند اليونان هو الوصول إلى السعادة ومن المعروف أهم ما تميز به الأخلاق اليونانية أنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، خلافاً للأخلاق المحدثة فإذا كانت هذه الأخلاق تضع قواعد يجب على السلوك الإنساني أن يسير وفقاً لها فنقول له افعل هذا لأنه واجبك، فان الأخلاق اليونانية تقول له "افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية شيء واحد وأرسطو هو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية في هذا الصدد".⁽²⁾

والسعادة لا تترجم عن شيء مادي، وإنما هي اثر لحالة نفسية أخلاقية: هي الانسجام بين رغبات الإنسان وبين الظروف التي يوجد فيها هذا هورأي سocrates أو هذا على الأقل هو ما نعتقد انه نتيجة لحديث جري بين سocrates وانطيفون "ذكره أكرينوفون في (كتاب ذكرياته عن سocrates) إذ يقول: "هاجم انطيفون سocrates قائلاً: كيف اعتقد أن هؤلاء الذين يعتنقون الفلسفة هم اسعد الناس غير انه يظهر لي انك تستمد من الحكمة ما ينافق السعادة ولا ينتابني شئ في أن العبد لو غذى كتغذيتكم لهرب من عند سيده. انك ترضي بغلظ الطعام وأراء الشراب وتستخدم صيفاً وشتاءً معطفاً واحداً لا يساوي شروق نمير انك لا تنتعل ولا تلبس قميصاً ثم أضاف انطيفون اذا كان هؤلاء الذين تخالطهم يشبهونك فتأكد انك تعلم فن الشقاء".⁽³⁾

(1) ينظر: مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص 31

(2) حمادة، د. حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ج 2، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2005م، ص 181.

(3) كرسون، أندرية، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ترجمة د. عبد الحليم محمود - والأستاذ أبو بكر زكري، دار الكتب الحديثة، ط 2، 1979م، ص 41 .

فأجاب سقراط أولاً: بأنه لا يشعر بالحرمان مما لا يرغب فيه، أتحتقر طعامي؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية أو من الناحية الغذائية؟ أصعب الحصول عليه؟ أنا در هو؟ أهوا أعلى؟...
أتجهل أن الشهية لا تحتاج إلى التوابل، وإن من يشرب بلذة لا يفكر فيما لا يستطيع الحصول عليه من أنواع الشراب؟ رأيتني قط معتصماً من البرد أو منازعاً أحد الظل عند اشتداد الحر؟ أو غير قادر على الذهاب حينما إناء بسبب جرح في قدمي؟ وأجاب ثانياً أنه إذا كان لا يبحث عما يشيد به انطيفون من ملاد ذلك لأنه يعرف ملاد آخر أعزب واحلي: أترى لذة تضارع الأمل في أن يصير الإنسان حر عزة وكراهة وإن يصادق أفال الناس؟ ذلك هو الأمل العذب الذي يرافقني طيلة حياتي " وأجاب أخيراً بان انطيفون يخطئ في فهم طبيعة السعادة: كون الرفاهية والأبدية تلك هي السعادة في نظرك أما أنا فاني اعتقاد انه إذا كان من خصائص الإله انه لا يحتاج إلى شيء فإن مما يقرب الألوهية أن لا يحتاج الإنسان إلا إلى قليل ربما انه لا أكمل من الآلة فان القرب منه قرب من الكمال⁽¹⁾.

في الأخلاق انصرفت عنایتهم إلى البحث عن سعادة الفرد وتدعمهم كيانه والسعى إلى تحقيق النجاح في الحياة العملية كذلك فقد ترتب على نزعتهم الفردية نظرية في التربية تقدم أهمية الاتساق على الفطرة الموروثة فالفضيلة عندهم مكتسبة والمعرفة بدورها مكتسبة ومرجعها في النهاية إلى قدرة الفرد على التعلم، وغير أن السفسطائيون كانوا يؤجرون على تعليمهم الناس ألا أن هذا لم يكن يعني أنهم أفاقين متلاعبين لأنهم قد أثروا مشكلات واقعهم الفكري وعرضوها على بساط البحث والتحليل العقلي والنقد، وخلاصة القول أن فلسفة السفسطائيين أنها تعد حلقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة بتاريخ لفلسفة اليونان ذلك لأنهم قد نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الأخلاق والسياسة.

(1) ينظر: حمادة، د. حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص.43.

المبحث الثاني

النظيرية الأخلاقية والحقيقة المطلقة في فلسفة سocrates

أولاً: المعرفة أساس الحكم

نجد حقاً ما يقوله الفيلسوف البريطاني برتراند رسل من أن سocrates موضوعه جداً عسير على المؤرخ، فان الأمر في سocrates هو إننا لا ندرى هل نعلم عنه الكثير أم القليل. وهذا الذي يقرره برتراند رسل يمثل صورة من صور الحكم السليم على شخصية كـsocrates بالذات، مازجتها عناصر متضاربة في الوصف والتنظير، حتى عادت تعريها الشكوك والظنون لكثرة ما قيل لها أو عليها قدماً وحديثاً، ولم يعد من السهل معرفة تطورها الروحي والأخلاقي والفكري لهذه الشخصية بشكل عام.

يقول إميل بوترو (باحث فرنسي معاصر) " ولد علم الأخلاق في اليونان في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية وقد كانت بيد الدين، وأن سocrates هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم، لقد كان أول من أدرك هذه الفكرة، وهي أن لعلم الأخلاق أساساً يتميز به عن التقاليد الدينية، وبهذا كان مذهب سocrates أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية".⁽¹⁾

أعطى سocrates للمعرفة مكاناً رئيساً في فلسفته، خاصة الأخلاقية، فكانت عبارته المشهورة: (العلم فضيلة والجهل رذيلة). وسocrates هجر كل أنواع العمل، ولم يأنه لأية فلسفة تتعلق بالطبيعة موجوداتها، ولا بأخرى ماورائية تتجه إلى مسائل مجردة، وإنما صرف جل اهتمامه إلى المعرفة التي يكون الإنسان مصدرها بطريق التوليد من ذهنه، وتكون غايتها نشر الفضائل في المجتمع.

ولقد كان " سocrates دائم البحث عن المعرفة وفلسفته متوجهة اتجاهها كلياً إلى الإنسان، فهي إذن أخلاقية تقود الإنسان إلى الكمال والفضيلة، وسمو الفضيلة على

(1) محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة والمجتمع ، دار المعارف، ط١، (د.ت) ص44.

الرذيلة، فالأخلاق السقراطية مبنية على المعرفة لأن الفضيلة تقوم على العلم^[1] فالكرم ليس العطاء فحسب، وإنما معرفة كيفية العطاء، ومن الذي يستحق العطاء؟ والشجاعة هي إدراك الخطر، واختيار الأساليب المناسبة لإزالته.

ولكن أول خطوة في ميدان المعرفة مسألة لا يمكن للإنسان أن تنتظم حياته إن لم يدركها، فهي قاعدة اجتماعية إنسانية مهمة من أجل تنظيم الحياة، وجلب السعادة؛ هذه القاعدة السقراطية هي: أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك). هذه هي القاعدة أو المنهج الأخلاقي الحاكم على كل منظومة سقراط الأخلاقية.

المعرفة عند سقراط هي أساس الحكمـة، والحكمـة هي سـبيل الوصول إلى الخلـق السـليم، ومـعرفة النفس تـأتي في مـقدمة هذه المـعارف، لأن مـعرفة النفس، بما في طـبيعتها من خـير وـمـعرفة قـدراتها، تـجعل الإـنسـان يـدرـك مـوقـعـه من الآخـرين، وبـذـلـك تـسـتـقـيم عـلاقـتـه بـهـمـ. أمـا "ـالـذـي لا يـعـرـف نـفـسـه ويـسـرـفـ في استـعـمال مـلـكـاتـه وـقـوـاهـ، فإـنـه لا يـعـرـفـ أنـ يـقـدـرـ الأـشـخـاصـ، بلـ وـلاـ الأـشـيـاءـ، ولاـ يـخـرـجـ منـ خـطـأـ إـلـاـ يـقعـ في خـدـاعـ، فـلاـ يـصـلـ إـلـىـ خـيرـ، وـيـنـوـءـ كـاـهـلـهـ بـالـشـفـاءـ".

إن الإـنسـانـ الـذـيـ يـعـرـفـ نـفـسـهـ تـامـاـ مـعـرـفـةـ وـيـسـرـ غـورـهـ، يـكـتـشـفـ طـبـيـعـتـهـ الـخـيـرـةـ، لاـ يـصـدـرـ عنـهـ شـرـ، وـيـنـالـ السـعـادـةـ لـأـنـ الـحـكـمـةـ هـيـ طـرـيقـ السـعـادـةـ.(ـهـذـهـ هـيـ الـقـاعـدـةـ الثـانـيـةـ) وـوـقـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ تـصـبـحـ الـفـضـيـلـةـ هـيـ الـمـعـرـفـةـ الـحـقـةـ؛ أيـ الـحـكـمـةـ. وـإـذـاـ كـانـتـ الـفـضـيـلـةـ هـيـ أـثـمـنـ شـيـءـ فـيـ الـوـجـودـ، وـبـوـاسـطـتـهاـ تـتـحـقـقـ السـعـادـةـ لـلـإـنسـانـ، فـإـنـ السـعـادـةـ الـمـطـلـوـبـةـ عـنـدـ سـقـراـطـ لـيـسـ تـلـكـ الـتـيـ تـأـتـيـ عـنـ طـرـيقـ الـحـظـ؛ أيـ مـصـادـفـةـ، بلـ هـيـ السـعـادـةـ الـتـيـ تـتـحـقـقـ بـالـعـلـمـ وـالـفـضـيـلـةـ.

(1) - التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، بيروت، دار الأندلس، ط.2، سنة 1402 هـ- 1982 م،

ص.21

(2) كرسون، أندرية، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ص.40.

ثانياً: أساس السعادة تحرير الإنسان.

تحدث السعادة عند سقراط من خلال نظريته في الأخلاق كون له رأي فيها اثر في العام العملي والنظري وهو يرى بأن الفضيلة تنبع من المعرفة والعقل، لأن الفعل بلا ادراك عمال يتناقض مع نفسه والفعل الذي يبعثه الأدراك لابد أن غايته آتية وينبني ذلك بأنه لا يقع شر مع الفعل المدرك أو خير من غير ادراك وهناك نص لسقراط يقول فيه "لا يمكن أن يتعمد إنسان الوقوع في الشر، وإذا ارتكبه فلأنه لا يعرف الأدراك العقلي للخير، وما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر وهو يظن أنه العمل الصحيح"⁽¹⁾. وبهذا يعد سقراط واضعا الحجر الأساس لنظرية الأخلاق ولكنه لم يسمو لحالة الوصول إلى السعادة وكان يحاول الوصول إلى السعادة عن طريق الفضيلة، ونهاية السعادة في نظره أن يسمو فوق مطامع الحواس وان يتحرر من الرغبات حتى يصل إلى مقام الآلهة وأن يشق بالعمل الروحي والعلاج في ذلك حسب رأيه هو بتصحيح المعلومات وليس تقويم نوایاهم. لأنهم لا ينحوون إلا خير انفسهم، لا ك THEM يجهلون حقيقة هذا الخير ولذلك فإن سقراط يفترض النية الطيبة لدى الإنسان ويقول بالطبيعة الخيرة إلا أن هذه الطبيعة لا تحيد بالخير إلا بسبب الجهل والإرادة الطيبة لدى الإنسان، وفق هذا المعنى تصبح الفضيلة هي المعرفة الحقة؛ أي الحكم. وإذا كانت الفضيلة هي أثمن شيء في الوجود، وب بواسطتها تتحقق السعادة للإنسان، فإن السعادة المطلوبة عند سقراط ليست تلك التي تأتي عن طريق الحظ، أي مصادفة، بل هي السعادة التي تتحقق بالعلم والفضيلة.

يوافق أندريله كريسون سقراط في انه اذا تنبه الإنسان إلى مطامعه الغريزية فإنه يلاحظ بسهوله أن هذه الأشياء لا تهدف إلا لشيء واحد وهو السعادة وان بعض الناس الذين يجدونها صدفة فهم أولئك سعداء الحظ وان الحصول عليها بالإرادة والذكاء هو يكون اصل الحكمه ويقول: "اذا وجدت ما يلزمك بدون أن تبحث عنه فذلك ما اسميه

(1) أمين، أحمد، وزمي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، ص 124

بسعيد الحظ، أما إذا كنت مدیناً بالسعادة بالبحث فهذا هو السلوك الحسن والسعادة بهذه الكيفية هم حقاً المحسنون. (١)

إن السعادة لا تنتهي عن شيء مادي وأيما هي اثر لحالة نفسية أخلاقية، وهي الانسجام بين رغبات الإنسان وبين الظروف التي يوجد فيها، هذا هو رأي سocrates في السعادة بقوله: اعتقاد السعادة اذا كانت من خصائص الآلة فانه لا يحتاج إلى شيء، وأن مما يقرب من الألوهية لا يحتاج إلى عمل، وبما انه لا اكمل من الله فإنه القرب منه قرب الكمال، أذن السعادة هي ليست ألا انسجام بين رغبات الإنسان وليس في مكان الثراء لأنه كما يقول (انستنس)^(٢) ليست السعادة هي في اكتناف الذهب والفضة وأيما السعادة تكمن في سلوكنا الحكيم تجاه رغباتنا.

إن أساس السعادة هو تحرير الإنسان من عالم المادّة تمهيداً لتحقيق إنسانيته، فإن الحكمة أيضاً هي التي "تحقق الحرية الحقيقة لأنها تحرر الإنسان من قيود الأشياء المادية، وهي أساس الحقيقة لأنها تعبر عن العقل المتوزن الذي لا يميل مع الهوى ولا يشط في أحکامه"^(٣). (أذن مقوله الحرية هي القاعدة الثالثة) والحكمة، في الوقت نفسه، هي أساس العدل، لأن العدل يكون عندما يتجاوز كل فرد أناية وينكرها ليمارس الإيثار والتضحية من أجل المجتمع. وهذه القناعة جعلت سocrates ينصرف كلياً لتهذيب نفوس الناشئة في عصره مهملاً مصالحه الخاصة من ثروة وجاء ولذات شخصية.

لكن معرفة النفس، التي هي طريق لفعل الخير، لا تعني فتح الباب أمام المقاييس الفردية للقواعد الأخلاقية، لأن هذا رفض للحقيقة المتفق عليها بين الناس في مجتمع ما، وهي نسبة مفرطة كان يقول بها السفسطائيون. أما سocrates فقد حاول أن يؤسس للأخلاق قواعد معرفية، وقيمأ ثابتة تتجاوز حدود المكان والزمان. " إن سocrates قد رد

(١) ينظر: أندريله كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص 70

(٢) انستنس: وهو أحد اتباع الفيلسوف سocrates ومؤسس المدرسة الكلبية

(٣) بدوي، د. محمد، مصدر سابق، ص.40.

الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطى الزمان والمكان، وإنّه كان أول من توخى إيجاد مقياس ثابت تقادس به خيرية الأفعال وشرّيتها^[1].

يربط سقراط فعل الخير بمعرفته فقط، علمًاً أنَّ سيادة القواعد الخلقية يحتاج إلى علم يقترن بالعمل وفق هذا العلم. وهنا كانت الثغرة في فلسفة سقراط. وإذا كنّا نوقفه على "أنَّ المرء لا يكون فاضلًا حقًا إلا إذا أتق الفضيلة عن علم، ولكننا لا نسلّم له أنه حتى علم أنَّ هذا خير فعله، وأنَّ هذا شرٌّ نأى عنه. فقد يقع العالم بالخير حقَّ العلم في الشر، وبعبارة أخرى نجد بين الأشرار من هو على معرفة تامة بالفضائل والرذائل".^[2]

ولعل السبب الذي أوقع سقراط في هذه الثغرة هو اعتقاده بأنَّ للخير أصلًاً ثابتاً في شخصية الإنسان، وهذا الأصل الثابت يولد ما نسميه بالضمير الذي يشكّل دور الضابط لحركتنا بحيث يعطينا الأوامر باستمرار بالإقدام على عمل ما والإحجام عن عمل آخر. وفاعلية هذا الضابط، برأي سقراط، تزداد كلَّما اتسعت معارفنا، وهذا ما حمله على إهمال الجانب العملي في حديثه عن نشر القيم الأخلاقية. لقد كان عماد مشروعه لإصلاح الفساد المنتشر في أثينا هو نشر المعرفة بواسطة التعليم، فكان يصرف اهتمامه للصغار أكثر من الكبار لأنَّهم أكثر استعدادًا لترويض أنفسهم على قهر الشهوات، والاستهتار بالمبادئ والأشياء الخاصة، لأنَّ حياة الإنسان تكتسب معناها في ممارسة الفضائل، وتسقط من كل حساب إذا سيطر الشرُّ على سلوك الفرد. ولذا فعلَّي الإنسان أن يخاف من الرذيلة وليس من الموت. ويرى أن سقراط سئل مرة: ما بالك تعامل الأحداث (صغر السن) دائمًا؟ فقال: افعل ذلك ما تفعل الراضة (مروضو الخيل)، فإنَّهم يرومون رياضة الأفلاء^[3] من الخيل لا العتاق.

(1) الطويل، د. توفيق، الفلسفة الخلقية، القاهرة، دار النهضة العربية، سنة 1967، ص 34.

(2) موسى، د. محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، القاهرة، دار الكتاب العربي، سنة 1373هـ- 1953م، ص 70.

(3) الأفلاء هو فلو، وهو صغير الحصان الذي أصبح فطيمًا أو بلغ السنّة، ويسمى: مهراً.

إن التربية هي السبيل إلى نشر الفضيلة، لأن إغناط النفس بالمعارف هو الثروة الحقيقة، فالثروة ليست بالملحقات، وإنما الثروة هي غنى النفس. هذا المفهوم السقراطي قاده إلى رفض فكرة السعادة الكائنة في الثروة المادية، أو في تلبية الرغبات الجسدية، وإنما السعادة الحقيقية هي في تصرف الإنسان وفق قواعد الحكمة في كل أعماله، حتى عند تلبية رغباته وحاجاته.

وقد تحدث سocrates في فلسفته الخلقية، عن عدد من الفضائل التي تلي المعرفة وهي رأس الفضائل عنده، ومن هذه الفضائل العمل فالعمل. هو السبيل لكي يحصل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية، وألاً يعتمد في ذلك على غيره. والعمل يجعل الإنسان في احتكاك مع معطيات وأحوال الواقع المعيشي مما يزيد معارفه في ما ينبغي أن يتعرف عليه، وفي كل ما يرتبط بحياته وواقعه.

بعد العمل تأتي فضيلة القناعة التي تساعد الإنسان على احترام الجميع، وتقلل من سعيه في سبيل المطالب المادية، وتحمله على الالامبالة بالإشباع المادي، وبهذه الطريقة تساهم القناعة في ضبط الإنسان للذاته وشهواته في مواجهة الكثير من متطلبات الجسد كالحسية والعاطفية... وبهذا يقول سocrates: " إن القناعة وحدها هي التي تعليمنا الصبر عند ضغط المطالب، وهي وحدها التي يمكنها أن ترشدنا إلى اللذات

الخالصة" ^{١١}.

وقد ذم سocrates الشهوات وقال معرفاً: "ملك الأعظم هو أن يغلب الإنسان شهواته" ^{١٢}: لأن الشهوات تفتح الطريق للحسن والغرائز مما يدخل الإنسان في تحاسد وصراع مع غيره، وفي حالة اقتتال على تحصيل المطلب الجسدية المادية، وهذا يقود إلى الغضب. لذلك فخير الناس من ملك نفسه حين الغضب، ومن عرف كيف يغضب

(1) كرسون، أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ص 45.

(2) مسكونية، أحمد بن محمد، الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، ط 3، سنة 1983، فقرة (سocrates)

ولكن ليس من الناس، وإنما من نفسه إذا ما حاولت أن تتحطّب به إلى مستوى الرغبات المادية فتلتوّث سمة الإنسانية في ذاته. وفي هذا كان يقول سocrates: " دِوَالْغُضْبُ بِالصَّمْتِ، وَدِوَالشَّهْوَةِ بِالْغُضْبِ فَإِنْ مَنْ غُضِبَ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ تَنَاهُ الْمُسَاوَيَّ، شُغِلَ عَنْهَا".^{١١١}

أما عن الروابط الاجتماعية فأفهمها عنده: الصداقة. فالصداقة حاجة ضرورية لأن الصديق المخلص يسهر على صديقه كسهره على نفسه، فيدافع عنه، ويعينه من الوقوع في الشرّ إذا ما جهل مخاطر فعله أحياناً. والصداقة الحقة لا يقابلها ثمن، وفي حال المقارنة نجدها ترجح على كل شيء يمتلكه الإنسان مهما كبرت قيمته. وعند السؤال: لماذا أعطي هذه القيمة للصداقة؟ يقول سocrates: " إن صديقك يعمل ويسمع ويري من أجلك. إنك تغرس الأشجار لتجني ثمارها، وتهمل في شيء من عدم الافتراض الأثم، الحديقة التي تؤوي أكلها شهياً في كل حين: أعني الصداقة".^{١١٢}

لكن كل ما ذكرناه من فضائل عباده المعرفة، ولهذا اتجه سocrates إلى العقل يستفييه، ويولد منه الحقائق، ما كان يقول بشكل تجريدي متواصل، لكي يتوصّل إلى وضع المعايير الأساسية لكل شيء في الحياة. وإذا كان للفيلسوف أن يتأمل ويجزّد لوضع النظريات حول مسائل الوجود فإنه برأي سocrates يجب أن يحول اهتمامه كله إلى الإنسان، وأن يكون موضوع نظرياته ومعارفه كلها، حتى تسود الحكمة التي تجلب السعادة العامة لكل أبناءه المجتمع.

وهذا الأمر يفسّر لنا سبب اتجاه سocrates إلى أبناء العامة يعلّمهم مجاناً في الساحات العامة، ولم يرض بتخصيص نفسه لبعض أبناء الفئات الغنية، لأن الفضيلة لن تسود أثينا إذا بقيت المعرفة محصورة في فئة قليلة من الناس. وموقفه هو يعود إلى تصنيفه المعرفة

(1) مسكونية، أحمد بن محمد، الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، 1983، فقرة (سocrates)
(2) كرسون، أندرية، إشكالية الأخلاقية والفلسفية، ص. 47

أساساً لكل شيء، وأنها ضرورة ملحةٌ ملحوظةٌ من هو في القيادة أكثر من سواه، فالقيادة أساسها المعرفة بالشيء وليس مجرد اختيار الشعب للحاكم، وإن كان غير مؤهل لمهنته.

رابعاً: الزهد أساس الخير

ونحن نتحدث عن الزهد نجد سقراط كان من عاداته التي لازمته طيلة حياته في ارتداء ثياب بالية رثة في الشتاء والصيف لا يستبدلها بشيء ويسيّر في فسحات أثينا وطرقاتها، ولعل في حديث (السببانيديس) في محاورة المأدبة يعطي مثال على قوة وصبر سقراط بقوله "أن سقراط يروعك بقوة احتماله على الجوع حيث كانت تضطرونا الظروف أن نحرم الطعام فهو في مثل هذه الحالات التي كثيراً ما تحدث في أيام الحروب كان لا يمتاز من دوني فحسب، بل يمتاز من سائرنا جميعاً، فليس بين الناس من كان ممكناً مقارنته بسقراط ... كذلك كان يدهشنا بقوة احتماله فكان سقراط يمشي حافي القدمين على الثلج لا يرتدي إلا ثيابه العاديّة⁽¹⁾.

إن البساطة في صفات سقراط وأخلاقه فقد استعظم على نفسه لقب (حكيم) ولقب أستاذ، هو القائل ببساطة: الحكمة لله وحده، وفي استطاعة الإنسان أن يكون محباً للحكمة وقال: (عرفت في حياتي شيئاً واحداً وهو إنني لا أعرف شيء)، فالزهد الذي حمله على أن يسير بين تلاميذه حافي القدمين، لا يستر جسمه إلا قميص واحد وعباءة رثة مرقعة. انه الزهد الذي يستلزم العفة، والصبر العظيم على الملمات فهو يرسم للمتابع لا يعيأ بالآلام، لإرادته الفذة المتماسكة التي لا تلين، ولا تضعف إزاء العاصفات، فالتماسك في البناء لتكوين الوحدة بين العقل والقلب، وبين العلم والعمل، فهو دائم الانصراف أحياناً كثيرة إلى حياته الداخلية يتفحصها في مجاهرها ثم يستغرق في التأمل بالكون الخارجي وجمالاته مذهولاً⁽²⁾.

(1) ألم ياسين، د. جعفر، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ص 132

(2) ينظر: حمادة، د. حسين صالح : دراسات في الفلسفة اليونانية، مج 1، دار الهادي، ط 1، 2005، ص 188.

فهو باستقامة خلقه لم يكن ناسكاً يعتزل الناس، بل كان يحب الرفقية الطيبة وكان لا يأبى أن يدعى إلى ولائم الأغنياء، ولكنه يرفض هدايا الملوك فكان رجلاً محظوظاً فهو شيخ فلاسفة اليونان وهو كثير التواضع لذلک ضحى بحياته في سبيل إيمانه بمبدئه، وأثر مغادرة الحياة على العدول عن عقيدته التي كانت تجري من نفسه مجرى الدم من الإنسان⁽¹⁾ لقد كان سocrates مستقلاً عن كل الخيرات والممتلكات الأرضية ولم يكن يعبأ بالثروات أو الاستحسان وذلك لأن قلبه كان قائماً على كنز أكابر ألا وهو أحراز المعرفة.

أن مجرد الاستقلال وعدم الافتراض بأراء الآخرين كانا بالنسبة له غايتين في حد ذاتهما⁽²⁾. وقد أولى سocrates اهتمام كبير في مسألة معرفة ماهية الخير وعلى ما يقوم به الخير الأقصى بالنسبة للإنسان، نتعرف أولاً على ما يسمى بالمنفعة الأخلاقية والتي قال بها سocrates. فكان سocrates قد ساوي بين النافع والخير، فلما كانت الفضيلة تجعل من الناس صالحين، وإذا ما يتوجب على الخير أن يكون نافعاً، من زاوية أن كل خير صادر عن أشخاص صالحين فهو (نافع)⁽³⁾.

كما عرفنا سابقاً أن سocrates وحد بين الحكم والفضيلة، فالإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة، فمتي تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتماً، أما الشهوي فهو عبد نفسه، رجل جهل نفسه وخieres، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل، وهذا قول مشهور عن سocrates يدل على مبلغ إيمانه للعقل وحبه للخير، فإن الشرير إنما يقدم على الشر لجهله بطريقه الخير، ولو عرف

(1) ينظر: ديورانت، ويل، قصة الحضارة، مج. 2، حياة اليونان، ص. 222.

(2) ينظر: ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1984، ص. 138.

(3) ينظر: كيسيديس، ثيوكاريس، سocrates، ترجمة طلال السهيل، الناشر دار الفارابي، ص 248 - 249

هذا الطريق لما سلك سبيله، وبذلك يوحد سقراط بين العلم والعمل أو بين المعرفة والفضيلة⁽¹⁾.

فإذا كان سقراط أحسن تقدير الحكم " وهي الفضيلة (خير النفس) ورفعها فوق غيرها من الخيرات، وإذا كابد في استغراقه في تبع هذا الخير وإذاعته به الناس أشد حالات الفاقة والفقر الموقع – فقد كان يؤكد أن مثل هذه الحالات أغنى متعة من حياة الترف والبذخ، وإذا كان قد واجه الموت وأثره على أن يعصي قوانين بلاده، فقد كان مزود بدليل قوي يؤكد به أن من الجائز أن يكون من مصلحته أن يموت وهذا الرأي المتعدد النواحي الذي ذهب إليه سقراط في فهم الخير يكشف عنه في جلاء يسترعي النظر⁽²⁾.

وإن معرفة (الخير الأقصى) للإنسان تمثل الموضوع التي شغل سقراط كثيراً في أبحاثه ودراساته، وهذا لا يكون الموضوع المعرفة الوحيدة التي يحتاج إلى تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً عقلياً. فقد جعلوا سقراط صورة رجل دائم السجن في تعاريف لا (للخير) و(الفضيلة) و(الرذيلة) وحدها، وأن سقراط قد اعتبر كافة الأبحاث النظرية في طبيعة الكون الفيزيقية هي أبحاث سطحية تافهة لا تأتي بنتيجة، لكنها تلائم الأشياء الخارجية لحاجة الإنسان ومطالبه، وأن معرفة هذه الأشياء وفهم حقيقتها على قدر ما تتفع الإنسان، تعتبر ضرورية للسلوك المقيد بالعقل⁽³⁾.

ونخلص مما تقدم أن فضيلة الزهد هي الخير عند سقراط، ومعرفة الخير تتجلى في السلوك الصحيح، في كل مجالات الحياة ولذلك فليس بمقدور الإنسان أن يتحلى بفضيلة

(1) ينظر: عطيتو، حري عباس: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، 279، وأيضاً ينظر: زيناني، جورج: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المتن�ب العربي، بيروت، الطبعة 1، 1993م، 75 وكذلك ينظر: قربني، عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، 153

(2) الجبر، محمد: الأخلاق في الفلسفة اليونانية، 79 – 80

(3) ينظر: الجبر، محمد: الأخلاق في الفلسفة اليونانية، 281 – 282

دون أخرى فلا يمكنه أن يكون شجاعاً ومسرفاً في نفس الوقت، ولا تقياً ولا جباناً في وقت واحد فالفضائل أما أن تجتمع في الإنسان معاً أو ترتفع عنه معاً لأن ماهيتها شيء واحد هو معرفة الخير. إن القيمة الكبرى لسقراط تمثل في دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى، وفي تصوره الرفيع الواضح لما يتطلبه العقل، من خلال تأكيده أن الحقيقة موجود داخل العقل، لا معرفة بدون عقل، ولا عقل بدون معرفة، ولا علم بدون علماء، ولا علماء بدون فضيلة.

خامساً: الجمال الإلهي أساس الأخلاق المطلقة

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يملك القدرة على الإحساس بالجمال، وتذوقه في كل ما يدور حوله من أشياء جميلة سواء كانت طبيعية أم صناعية. فالإنسان يشعر بالجمال في كل لحظة من حياته، لأن هذا الإحساس غريزة طبيعية في كل إنسان، فمشاهدته الطبيعية من حولنا وتأملها يرشدنا إلى المظاهر والأشكال الجميلة، فيشعر الإنسان بالملائكة ويدرك جمال الخالق في خلقه.

ولا يقتصر الشعور بالجمال على جمال الأشكال والأشياء الطبيعية – أي بتأمل الطبيعة - بل أن كل ما يشاهده الإنسان وما يدور حوله هو لون من ألوان الجمال، فالله أنعم على الإنسان بنعمتي الحرية والاختيار اللتين تشكلان موهبة الحس بالجمال لدى الإنسان، فتجعلان منه فناناً ومتذوقاً لكل ألوان الفن والجمال في كل ما يسقط عليه نظره^(١).

وأهم ما جاء في فلسفة سقراط الجمالية هي فكرة الغائية، فالشيء الرائع والجميل - في رأي سقراط - هو الذي ينفع ويفيد، بينما القبيح هو الشيء الذي لا فائدة منه ولا نفع، فربط بين خيرية الأشياء وجمالها. لكن علم الجمال اليوم يرفض هذه الفكرة - الغائية السocratية - بل قد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي اعتاد عليه

(1) ينظر: عباس، راوية عبد المنعم: القيم الجمالية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بلا طبعة، 1987م، 7

الناس، فلا يصح أن يوصف الأثر الفني بالقبح إذا تعارض مع مفهوم الخير والمنفعة. فقد يكون الشيء الحسن قبيحاً، والمفید ضاراً، فقد يكون الطعام الذي هو ينقد الإنسان من الجوع مضراً للحمى في الوقت نفسه، وقد يكون الشيء مراً _ مثل الدواء _ ولكنه يشفى الإنسان من الحمى⁽¹⁾.

والفن عند سocrates محاكاة وتقليل للطبيعة وهذا التقليد لا يجب أن يفهم بأنه نسخ للأشياء، فعندما يرسم الفنان إنساناً جميلاً فإنه يأخذ مجموعة صفات حسنة وجميلة من عدد من الناس ويجمعها فيه، لنجعل على إنسان حسن وجميل، فالفنان يتأمل الطبيعة بشكل خلاق ليستخرج منها صفات جميلة من مجموع الأشياء الجميلة فيها ويحاول تعميمها وهذا الرأي تأثر به أفلاطون وأرسطو من بعده⁽²⁾.

كما اهتم سocrates بالجمال النفسي الحقيقي، وكانت الفضيلة هي هدفه من فلسفته، ولهذا كان شعاره المشهور (أعرف نفسك بنفسك)، فقد أكد على أهمية النفس وأثبت خلودها، وأحرص على إبراز جمالها وكمالها المدفون داخل هيكل الجسم، وقد تأثر أفلاطون بأستاذه سocrates فصب اهتمامه على النفس وجمالها الباطن، ودحض الجسم وقلل من شأنه أمام النفس واصفاً إياها بالسجن أو القبر للنفس⁽³⁾.

أما نظرية الحب في فلسفة سocrates "فيشيد سocrates بالحب المثالي الذي تلهمه فينيوس السماوية لا فينيوس الأرضية. فحب الجسد الذي يقوم على الجمال الحسي الجسماني لا خير فيه لا للمحب ولا للمحوب. فيقول سocrates مؤكداً هذا الرأي: أن أساطير الآلهة قد مجده أيضاً هذا الحب الروحاني، فالإله زيوس لم ينعم بالخلود على من أحبهم حباً جسمانياً في حين أنه رفع الأبطال الذين أحبهم حباً روحانياً إلى مرتبة الخلود"⁽⁴⁾.

(1) ينظر: عوض، رياض: مقدمات في فلسفة الفن، مطبعة جروس يرس، الطبعة 1، 1994م، 174.

(2) ينظر: عوض، رياض: مقدمات في فلسفة الفن، 175.

(3) ينظر: عباس، راوية عبد المنعم: القيم الجمالية، 34.

(4) مطر، أميرة حلمي: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، دار قباء، القاهرة، بلا طبعة، 1998م، 31.

وعند سقراط يتطلب الوصول إلى الجمال المطلق عدة مراحل يتم من خلالها إعداد النفس وتهيئتها للتوجه إلى طريق الخير والحب المثالي ومنها: أن يتجه الإنسان إلى حب جسم جميل، ومنه يميل إلى جميع الأجسام الجميلة فيحبها، فيشعر مدى تفاهة حب الصور المحسوسة ويشعر بالانجذاب نحو نفس من يحب، ثم يشعر بتفاهة حبه ماده جسمية فيحاول أن يرتقي إلى مستوى أعلى، فيصل إلى مرحلة جمال السلوك، ثم إلى محبة الأخلاق المطلقة، فيشعر بالفرق الكبير بين الأخلاق والمعرفة، ويدرك للبحث عن معارف أخرى ويحاول الوصول إلى ما تشتمل عليه من جمال، وأخيراً يصل إلى ذروة الجمال ألا وهو الجمال المطلق الكلي وهذه هي الغاية القصوى التي يتغيّرها كل إنسان⁽¹⁾.

إن ما يقصد سقراط بكلمة (إله) أو (المطلق) كان يتطابق مع الصورة التي صورها الشعب عن الإلهة الميثولوجيا، وأيضاً يشمل على العناصر الخاصة بهؤلاء الآلهة من (خلود وجبروت)، لكن لم يأخذ بها بشكل كلي. ولم يكن لإله سقراط اسمًا فريداً أو خاصاً، بل أن إله سقراط هو العقل الكلي العام، وأما الإلهة الأخرى المختلفة التي تحدث عنها، فهي كانت بنظره تجليات هذا العقل الكلي. فهذا الإله برأي سقراط هو مصدر النظام الذي يسود الكون، وهو القوة التي تحكم العالم وتديره، لذلك كان يقول أن من المستحيل القبول بأن العالم لا يتطلب شيئاً من الذكاء ، ولو قبلنا بذلك، أفلا يتوجب علينا أن نعتبر أرواحنا، (في محض صدفة)، فينترج عن برهان سقراط أنه لا يمكن القبول بأن يكون الإنسان وهو الجزء الصغير من هذا العالم، يمتلك عقلاً، في حين أن العالم الكبير الذي خارجه لا يمكن تصور الإنسان، لا يتضمن عقلاً، لأنه العالم هو نظام متناسق متناغم بمقتضى العقل⁽²⁾.

(1) ينظر: عباس، راوية عبد المنعم: القيم الجمالية، 38 - 39

(2) ينظر: كيسيديس، ثيوكاريس: سقراط، 257 - 258 وأيضاً: ينظر: الفاخوري، حنا والجر خليل: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، الطبعة 3، 1993م، 63

إذن فهذا (الإله) كما يرى سocrates هو المدبر الكبير الذي يحيط بكل هذا العالم وينظمه ويديره، فلا يمكن تصور هذا الكون الكبير من غير (عقل أعلى) أو (قوة كبرى) تسيطر عليه وتنظمه، فالإله أكبر من كل شيء، وهو كل شيء، وفي كل شيء. "إذا صدقنا اكسانوفان، فسocrates كان يعتقد أن الإله أو (المطلق) في عنياته بالإنسان، واهتمامه في تحقيق مكان مميز له، وضع تحت تصرفه هبات الطبيعة (النور، الهواء، النار، تعاقب الفصول...الخ)، وأعطاه إمكانية استخدام النبات والحيوان لمنفعته، وهذا الكون المدهش كان أعدد من أجل خير الإنسان. هكذا كان سocrates، بحسب اكسانوفان، يرى في الإنسان غاية الله الأخيرة"⁽¹⁾.

فجوهر فكر سocrates يتعلق بأن الآلهة هي العقل الكلي العام الذي يسيطر على هذا الكون بعدالته الحازمة، وفضلاً عن ذلك حين تكلم عن الصوت الإلهي الداخلي، كان قد اعتبر إمكان اتصال الإنسان بالله من دون حاجة إلى وجود وسائل العبادة، وهذا ما أدى إلى رفع الشكوى ضد سocrates بأنه لا يؤمن بالآلهة المدنية واتخاذ آلهة جديدة محل الآلهة التقليدية⁽²⁾.

وهذا المبدأ في المنفعة يطرحه سocrates على كل شيء، فكل شيء بالنسبة له، حسن وجميل إذا ما استجاب لغايته. وهذا ما ذكره اكسانوفان في مذكراته⁽³⁾: فيوجز سocrates رأيه بهذه التعبير، كل ما يمكن أن يكون نافعاً هو جيد وجميل بالقياس إلى الوجهة التي يمكن أن يستعمل فيها. وعلى سؤال (أريستيبوس) الساخر: سلة قمامنة إذن هي أيضاً جميلة؟ يجيب سocrates برباطة جأش "بلى، وحق زيوس، درع من ذهب هو قبيح إذا استعمله أحدهم في الوجهة المخصصة له، وآخر لم يستعمله"⁽⁴⁾، فالأشياء يمكن أن تكون

(1) كيسيديس، ثيوكاريس، سocrates، ص 260

(2) ينظر: عطيتو، حري عباس: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، ص 280

(3) ينظر: كيسيديس، ثيوكاريس، سocrates، ص 250

(4) كيسيديس، ثيوكاريس، سocrates، ص 251

ذاتها قبيحة وجميلة، ويمكن أيضاً أن تكون حسنة وردية، وذلك يعود إلى النظر الموجه لها. لأن ما هو حسن بالنسبة للجوع هو رديء بالنسبة للحمى، فالأشياء حسنة وجميلة، تبعاً لاستعمالها، وهي على العكس فتكون قبيحة وردية إذا لم يحسن استعمالها الذي مخصص لها⁽¹⁾.

سادساً: إيجابيات فلسفة سocrates الأخلاقية.

وفي النهاية نقول: مهما قيل في سocrates إلا أنه تسجل له إيجابيات بارزة في تاريخ فلسفة الأخلاق

منها:

1- أراد سocrates أن يعيد إلى المجتمع الأثيني نظامه وأمنه وطمأننته (حالة الاستقرار) بعد حالة الثورة التي جاءت من السفسطائيين (حالة حركة)، وكان على سocrates لكي يقيم بناء الأخلاق الذي تدعى على يد السفسطائيين، أن يهدم نظريتهم في المعرفة أولاً، حتى إذا وضح موقفه الأبستمولوجي يسير من خلاله إلى مجال الأخلاق، فقام بتحليل الألفاظ لتحديد معانيها وإيضاح دلالتها، ففوت على السفسطائيين طريقة الاعتماد على استخدام الألفاظ وغموض معانيها.

2- إن سocrates كان منسجماً مع فلسفته وأرائه عندما التزم بها في حياته حتى عندما كان في السجن، وأغري بالفرار فرفض انسجاماً مع رأيه في الخضوع للقانون وعدم الخوف من الموت. وهذا الأمر يعبر عن التزام رفيع بقيم حدّدها الإنسان لنفسه.

3- اهتدى سocrates بالعقل إلى الحقائق الثابتة في مجال المعرفة، توصل عن طريقه إلى القيم المطلقة في مجال الأخلاق، وبدت الطبيعة البشرية جسماً وعقلاً يسيطر على نزوات الحس وأهوائه. فأصبحت قوانين الأخلاق تتعارض مع الجانب الحيواني في طبيعتنا، وتتمشى مع الطبيعة العاقلة فينا، ولذلك وجب احترامها وطاعتها

(1) ينظر: كيسيديس، ثيوكاريس: المصدر نفسه، 251

وعقاب الخارجين عليها. وأصبح العلم عند سocrates هو العلم بالنفس لأجل تقويمها مؤكدا شعار "أعرف نفسك بنفسك".

4- أن سocrates أراد بناء الأخلاق على العقل، فألغى بذلك ردها إلى سلطة خارجية تمثل في الآلهة أو العرف أو غيرها مما كان متعارف عليه آنذاك. كما أنه جعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة،

وجعل مقياس الخير والشر لا يتوقف على مصالح الناس، كما أنه صالح لكل زمان ومكان.

5- إن تأسيس سocrates الأخلاقي أصبح هو الفلسفة الرسمية في الأديان السماوية وأصحاب المنهج العقلي ومازال هذا المنهج الأخلاقي موجودا رغم الثورة الفلسفية المعاصرة المضادة للعقل الفلسفي وهذا دليل على قوة هذا المنهج الذي ما زال يصارع المناهج الحديثة.

6- الواقع أن جميع النظريات الأخلاقية منذ سocrates هي في حقيقة أمرها محاولات لا يجاد تفسير للعلاقة بين الواقع والقيم، تأتي النظريات الطبيعية على أساس التوحيد بينهما، بينما تركز النظريات اللا طبيعية على أوجه الاختلاف بينهما وقد نجح سocrates وهو يسعى لإيجاد الأسس العقلية للأحكام الأخلاقية من خلال توجيه الانتباه إلى مشكلة البحث عن العلاقات القائمة بين القيم والواقع، ومن هذه الناحية يعتبر واضح ومؤسس الفلسفة الأخلاقية.

الفصل الثالث

النظرية الأخلاقية عند أفلاطون من الأدراك العقلي إلى الغاية السامية للإنسان

المبحث الأول: الطبيعة والأخلاق وأثرهم في بناء المجتمع.

أولاً: أثر الطبيعة على فلسفة الأخلاق.

ثانياً: العلاقة بين الفلسفة والأخلاق.

ثالثاً: العدالة الاجتماعية أساس قوى النفس.

المبحث الثاني: النقد الأخلاقي للسفسيطائين في المنهج والموضوع والوسيلة.

أولاً: منهج السفسيطائين التعليمي وآراءهم.

ثانياً: نقد المنهاج التربوي لتعليم الفضيلة عند السفسيطائين.

ثالثاً: المعرفة لذاتها بين الأدراك العقلي والماهية المجردة.

رابعاً: الخير الأقصى أساس الفلسفة الأخلاقية.

المبحث الثالث: الفضائل الإنسانية بين الاعتدال وغائية السعادة.

أولاً: الفضيلة أساس قواعد السلوك الإنساني.

ثانياً: النظر والتأمل أساس السعادة.

ثالثاً: المنظومة الأخلاقية في إدارة الدولة أساس العدل الاجتماعي.

المبحث الأول

الطبيعة والأخلاق وأثرهم في بناء المجتمع

تمهيد:

من المعروف أن النظرية الأخلاقية كانت قد بدأت بشكل علمي منظم عند سocrates لكن تطوره عند أفلاطون، فمبدأ المعرفة فضيلة كان عند سocrates لكنه أصبح من الأفكار الرئيسية في مذهب أفلاطون الأخلاقي حيث بدأ بتعريف طبيعة هذه المعرفة ووضع لها معياراً حدّدها وميّزها عن غيرها، فقد رأى أن هذه المعرفة ليست معرفة ذاتية بل هي كلية جامعة تتجاوز حدود الإنسان الفرد " فالعقل هو وحده الذي يدرك جوهر معنى الحقيقة ومجموع هذه الحقائق أطلق عليها أفلاطون اسم الأفكار العقلية التي شَكَّلت فيما بعد عالم الحقيقة عند أفلاطون " ⁽¹⁾

وهذا النوع من المعرفة والحقيقة هو من يقود إلى السلوك الوعي الأخلاقي فعندما يعمل الإنسان على ترقية النفس فانه سيجد لها، ولكن بعد أن تكون قد تمرغت في رذيلة الجسد والمادة، فعاصم أفلاطون لم يكن من ذرات مادية بل عالم أرواح ومُمثّل وعندما يجدها فانه يستطيع أن يصل بها إلى أسمى درجات الحقيقة عن طريق الوعي الباطني الذي يشير إلى الفضيلة، فالفضيلة هي المعرفة والإدراك العقلي هو الغاية السامية للإنسان،

ولكي يحقق أفلاطون قاعدته الأخلاقية هذه يلجأ إلى نظام الدولة والمجتمع وما فيه من العلاقات بين طبقات ذلك المجتمع، فعندما تتلاحم هذه الطبقات ولا تتنازع ويؤدي كل فرد في طبقته دوره الموكل إليه تكون النتيجة الخير والسعادة لجميع الطبقات - الطبقة الدنيا العمال والحرفيين والصناع للعمل على تزويد المجتمع اقتصادياً ومادياً بنواحي الأكل والشرب والملابس- وهذه ليست بالمسألة البسيطة، فبقاء المجتمع والدولة مرهون بما تنتجه هذه الطبقة وطبقة الحراس والمحاربين " التي عليها حماية الطبقة الدنيا بالإضافة إلى

(1) التلوغ، أبو بكر إبراهيم، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، ص 55

حماية البلد من الأعداء الخارجيين"⁽¹⁾ لكن هذه السعادة لا تكتمل إلا بوجود طبقة أخرى هي طبقة الحكام والمشرعين الذين يهتمون بتدبر وإدارة شؤون الدولة.

يوجد عند أفلاطون تقسيم ثانٍ يقابل تقسيم الدولة الذي بناه في نظريته لاستكمال مذهبة الأخلاقي في الفلسفة هو تقسيم القوى في النفس الفردية ولكل قوة دور ووظيفة معينة لا تتعداها إلى آخر، مع وجود حالة من التنازع والتصادم بينها للسيطرة والتفرد بقيادة الفرد وجسده فيقوم أفلاطون بتنظيم علاقات بين هذه القوى ووجود قوة بينهما حرّة ونبيلة قادرة على السيطرة وتنظيم هذه العلاقات لكنها إن فسدت فيكون مصير الإنسان المرض والانحراف ثم هبوط المستوى الأخلاقي إلى مراتبات دنيا، هذه القوة النبيلة والخيرة هي العقل وبه يتم إرشاد القوى الأخرى إلى إشاع رغائبه باعتدال وبلا إفراط وهنا يكون الكمال العقلي الحقيقي و تستقيم النفس ويعيش الإنسان في سعادة كاملة.

اعتبر أفلاطون الاعتدال بما هو اعتدال أساس الأخلاق المتوجّه إلى السلوك السوي والمفضّل باعتبار أنّ الحكمة تأتي بعد تفعيل فضائل النفس الحميدة المتناغمة مع التنااسب والانتظام، فهذا الفيلسوف يعتقد أنّ النظام والتناسب أساس تقوم عليه نظامية الأشياء وإذا ما اختلف هذا النظام فقدت الأشياء فضائلها وقيمها، فكما أنّ الصحة هي نتاج النظام والتناسب في الجسم وهذا النظام يعتبر قانوناً كانت الصحة فضيلة الاعتدال في الجسم، لذلك يعتبر الحكيم هو المعتدل حسب تلك النظمات والتناسبيات فيما بينها وهذه التناسبيات هي بمقدار عمل قوى النفس (الشهوانية، والغضبية) عند الإنسان والسيطرة عليها من قبل القوة العاقلة التي هي الحكمة، فكان لابد أن يكون الأخيار قد اعتبروا أخيراً للخير الموجود فيهم وكذلك بالنسبة للأشارر اعتبروا أشراراً للشر الموجود فيهم.

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص. 60.

أولاً: أثر الطبيعة على فلسفة الأخلاق

الأخلاق هي مسؤولة عن تحقيق العدالة، من خلال الفرد كونه هو أساس المجتمع. الذي يسير وفق شروط الطبيعية. ولكي يثبت هذا أفالاطون ينظر في المجتمع فيرى انه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده⁽¹⁾. وهذا المجتمع قد يكون بريئا من الغاية النهاية لتكوين المجتمعات كما في هذا المجتمع (الفطري) وقد يبني على أساس هذه الغاية. وكل نوع من هذين النوعين (الطبيعة والأخلاق) مثل أخلاقي خاص به.

يعطي أفالاطون للمجتمع في حالته الأولى الطبيعية مثلا واقعيا منتحلا من أساطيرهم المعروفة ففي محاورة رجل الدولة، يعطي صورة العالم الذي يحكمه الإله إذ لا دول ولا حكومة، وإذ الحياة العفوية، وهو يعود بنا عن طريق الأسطورة إلى الدورة السابقة للعالم في عهد كرونوس، ففي هذه الحياة كانت الإله يشرف على العالم كلها وأجزاء الكون منقسمة إلى مناطق تحكمها الآلهة، ولم يكن في هذه الحياة غير الأمان والاستقرار، لأن الكائنات الحية تعيش بنظام وفقا للطبيعة، ولم يكن بينها أي نوع من أنواع النزاع، وعليه فقد ظل النظام في ظل هذه الحياة بلا حدود⁽²⁾. لأن الرب هو الراعي لهذه الحياة، فلا دول ولا حكومات ولم يكن الرجال يتذدون النساء وينجبون الأولاد، لأنهم خرجوا جميعا من الأرض لا يذكرون شيئا عن الماضي، وكانت الأرض تعطىهم الشمار العديدة والمتنوعة من دون أن يزرعها أنسان، أما جوهم فكان معتدلا جدا لذلك عاشوا عراة في الهواءطلق يتذدون من العشب مطامع لينة⁽³⁾.

(1) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 100

(2) ينظر: أفالاطون، رجل الدولة، ترجمة أديب نصور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1959، ص 56-57

(3) ينظر: أفالاطون، المصدر السابق، ص 57

هذه الصورة العالمية في البراءة تعكس صورة المجتمع في بداية تكوينه إذ تنشأ الدولة لعدم قدرة الفرد على الاستقلال وعلى سد حاجاته بنفسه. ومن اجتماعه مع غيره في مستقر واحد تنشأ الدولة، فيتبادلون الأشياء فيما بينهم وسواء أكان الواحد منهم أخذها أم معطياً فانه يدرك أن الأمر عائد مصلحته الشخصية، ولا أحد منهم يطلب سوى حاجاته الطبيعية التي من أهمها القوت والمسكن والملابس، على أن كل واحد منهم يقوم بالعمل الذي يناسب موهبته واستعداده حاصراً كل قواه العقلية في هذا العمل ليكون إنتاجه الوافر مقداراً وأجود نوعاً⁽¹⁾.

إن العمل في هذه الفترة يحتاج إلى ثلاثة أنواع رئيسة من العمال فقط هم الزراع ثم البناءون ثم الحاكمة، وهؤلاء سيكونون في حاجة إلى تعاون أفراد المجتمع ليمدوهم بما يحتاجون من أدوات لإنجاز أعمالهم، وتصدير ما يفيض عن حاجتهم واستيراد ما يحتاجون وبالتالي يوجد الملاحون للتجارة البحرية⁽²⁾. إن الحياة في هذه المرحلة تمضي بشكل طبيعي، وبنظام مقبول قائماً على مبدأ بدائية الحياة⁽³⁾. أن الرفاهية تتحقق بشكل تام في هذه الحياة، فالكل في هذا المجتمع يعيشون صيفاً وشتاءً هذه البساطة التي يعتمدون فيها على عملهم. فيجلسون على أسرّة مصنوعة من أغصان الأشجار، ويتمتعون بصفاء العيش مع أسرهم بسلام ولا ينجبون من الأبناء أكثر مما يستطيعون أن يعيشو، تحسباً من الفاقة فيقضون حياتهم بهناء وأخلاق صالحة، تاركين للأبناء بعدهم أساساً متيناً لحياة سعيدة، حقيقة وصائبة⁽⁴⁾.

أن النفس الإنسانية في هذه المدينة تخلصت فطرياً من رذائل الأخلاق، كون المجتمع يعمه السلام والهدوء والمساواة، والتخلص من الروح العدائية. ويسوده الحب

(1) ينظر: أفلاطون: الجمهورية، ص 56-57.

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 58-59.

(3) ينظر: غيث، جروم، أفلاطون، ص 146.

(4) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 59-60.

والصفاء والأخوة من دون نزاع ولا حرب ولا فاقة، إلا أن هذا التخلق الفاضل فطري غير قائم على العقل.

وهذا المجتمع لم يأخذ أبعاده الحقيقة من نظرية أفلاطون في المثل. فالشعب هنا لم ينقسم إلى

حاكم ومحكوم والدليل على هذا أن الشعب ليس له دراية بفن الحكومة الذي تكون الحرب جانباً منه،

وقد كانت الرغبة في حفظ الذات داعياً لتجمعهم معاً⁽¹⁾. كما انهم غير مدركين نعم المدن ولاغناتها، فلم

يكونوا مدركين تقبل الرذيلة والفضيلة بمعناها الأخلاقي⁽²⁾.

إن الصراع المدني يختفي في هذه الحياة لأن تجمعهم معاً جعلهم أصدقاء يألف بعضهم بعضاً كما

لم يكن هناك نزاع على أسباب البقاء، كون كل حاجاتهم الطبيعية مشبعة طبيعياً. يعني أن الطبيعة قد

حفظتهم من الشذوذ الأخلاقي، فلم يكن هناك تفاوت بينهم في المستويات المعيشية أصلاً.⁽³⁾

وهكذا مجتمع لا بد أن ينتج نظام نموذجي من الأخلاق والفضيلة لأنه لا مكان فيه للمنافسة،

والتحاسد، ومن ناحية أخرى إن أفراد المجتمع بسطاء لدرجة انهم عندما كانوا يسمعون عما يسمى عدلاً

أو مساواة يسلمون بما يقال لهم مطاعين بشكل كامل، هذه المجتمعات التي تعيش هذه الحياة بهذا

الشكل تكون مضطرة إلى أن تكون جاهلة بالفنون المتنوعة ولا سيما فن الحرب وكذلك فن التحزيز بما له

من أساليب احتيال متنوعة يفرض بها رؤيته على أفراد المجتمع، وكذلك كانوا أكثر شهامة ورجلة، وأكثر

تحكمًا في أنفسهم وأكثر استقامة وعدلاً بوجه عام ولم يكونوا بحاجة إلى قوانين تنظم حياتهم ولا يحتاجون

إلى مشرع ولا إلى قراءة أو كتابة في هذا العصر الأبوي⁽⁴⁾.

(1) ينظر: أفلاطون، بروتاغوراس، ص 58

(2) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص 165

(3) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص 166

(4) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص 167 - 168

إن مثل هذا المجتمع غير موجود نهائياً⁽¹⁾ إلا أن أفالاطون يعرضه عن طريق الأسطورة والخيال ليبيان العلاقة الطردية بين العدالة والسلوك الأخلاقي الفاضل. وهو لم يقصد عدالة فطرية قائمة على عدم المعرفة، بل أن ما يقصده عدالة موجهة توجيهاً واعياً دقيقاً. وهذا المجتمع حتى وإن وجد فلم يبقى على هذه الحالة. فالحياة كما يراها مبنية على أساس العقل والغاية المقصودة. لذلك فهو ينتقد هذه الحياة لافتقارها إلى الهدف الأساسي الذي وجد الإنسان من أجله.

وفضلاً عن أن النفس الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعيٍ وادراكٍ بأنها تفتقد الإرادة الحرة، فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلاً لعدم معرفته طريق الرذيلة، بعبارة أخرى أنه لم يمتحن ولم يبتلي وهذا هو مطلب أفالاطون، انه يدعوا الأنسان ليكون فاضلاً مع كونه مدعوًّا إلى الرذيلة مع يسر طريقه إليها، أي يكون عفيفاً مع شهوته، أبياً عزيز النفس مع حاجته، باختصار أن ينجح في الامتحان ويتجاوز العقبة، وذلك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسد.

لذلك فقد ترتب واجب آخر على إقامة المجتمع لا يقتصر على حفظ الذات، بل يجب أن يتعداه إلى تكوين ذلك المري الفاضل الذي يسمى بالفرد نحو الخير المطلق والسعادة الأبدية وهذا هو الهدف الأساسي من إقامة المجتمعات⁽²⁾ من دون أن يقتصر هذا الخير على حدود هذه الحياة.

ثانياً: العلاقة بين الفلسفة والأخلاق

إن عصر الفضيلة والتآخي والسلم بين أفراد المجتمع سواءً أكان موجوداً حقيقياً أم أسطورياً لا يمكن أن يدوم. وانقضائه كان يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن، فنبتت في نفوس الناس حاجات جديدة، واستحدثوا صناعات لإرضائهما. وضاقت الأرض بمن

(1) ينظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس إلى أفالاطون، ص267، وكذا ينظر: بدوى، عبد الرحمن، أفالاطون، ص220، وأيضاً: الموسوعة الفلسفية، ص183.

(2) ينظر: جيجن، أولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ص459.

عليها لرضاه تلك الحاجات، فتحاسد الناس وخربت النفوس مما أدى ذلك إلى إشعال فتن الحروب وتكوين الجيوش. وهذه هي المدينة الثانية العسكرية المتحضرة⁽¹⁾. إذن كيف يمكن لأفلاطون أن يؤسسها على أن تفرز امتن نماذج الأخلاق والفضيلة؟.

يتقدم أفلاطون ناقداً ومصلحاً متساوياً للعصر الذي يعيش فيه فيعرض صورة أو مثلاً لما يجب أن تكون عليه المدينة. فالتدخل كبير بينهما وبين الفرد. وكما استخرج من الفرد ذلك الدافع الطبيعي للفضيلة في أحسن صورها، (الضمير أو القوة العاقلة) في الإنسان، سوف يستخرجه من المدينة معتمداً في هذا على مبدأ تقسيمه للوجود إلى جانبي: حسي والهي.

إن الفرد في حاجة للجماعة لعدم استغنائه بنفسه ولغرض الوصول إلى هذا الهدف حتى يتكمّل مع الآخرين يحتاج إلى النظام وتوحيد الجهود وهنا تنشأ الدول في نظر أفلاطون⁽²⁾. ومن ناحية أخرى فان القوى النفسية تتسرّب إلى الدولة فتكون طبقاتها الثلاث وهي الحكم (الفلسفة) والجنود (الحرس)، والعمال (الم المنتجون)، وكل فرد في المجتمع ينتمي إلى أحدى هذه الطبقات وذلك بحسب تغلب أحد أجزاء الروح فيه على الجزأين الآخرين، فمن تغلب فيه العقل انتسب إلى طبقة الحكم ومن تغلب فيه العاطفة انتسب إلى طبقة الجنود، ومن تغلب فيه الشهوة انتسب إلى طبقة العمال⁽³⁾، فيما الدولة الأفراد أنساني متكمّل⁽⁴⁾.

ويعدّ أفلاطون أدبياً في هذا المجال لذلك من المناسب دراسة الأخلاق وفلسفتها في الفكر الأفلاطوني خصوصاً وأنه بحث في أمور أكبر منها. الأخلاق تلك هي النفس

(1) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص 218-219، وكذلك ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 100.

(2) ينظر: اطراط، مجید مخلف، العدالة عند فلاسفة الإسلام، ص 118.

(3) ينظر: موسى، محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، ص 82.

(4) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 132، وكذلك ينظر: متى، كريم، الفلسفة اليونانية، ص 176. وأيضاً ينظر: جيجن، أولف: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. ص 360.

البشرية وما عليها من أمور الحكمه والتعقل ذلك إن الإنسان مميز بالعقل والبيان وعليه سأبدأ تقسيمات أفلاطون مبدأ الفضيلة. قسم أفلاطون الفضائل إلى ثلاثة أقسام على غرار تقسيم قوى النفس إلى ثلاثة أقسام أيضا وهي:

- 1 القوى العقلية وفضيلتها هي الحكمه.
- 2 القوى الشهوية وفضيلتها هي العفة.
- 3 القوى العصبية وفضيلتها هي الشجاعة.

إن أكمل الفضائل في نظر أفلاطون هي الحكمه وأساسها العقل ومن ثم العقل الحق وإدراكه. والعفة تلطف الأهواء فترك النفس هادئة والعقل حر غير مقيد، يتوسط هاتين الفضيلتين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية وهي القوة أو الفضيلة التي تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم، ولو نعود مرة أخرى إلى فضيلة الحكمه فنلاحظها أولى الفضائل ومبدها فلولا الحكمه لسيطرة الشهوانية على خليقتها، وانقادت لها الفضيلة⁽¹⁾

يمكن أن نستنتج من كل مما تقدم إن القوه العقلية هي المسؤولة عن الإنسان لأنها تقع في الجانب الأمامي من الدماغ، وقد أصابه أفلاطون. عند ما وضع فضيلتها الحكمه يجعل الإنسان يفكر بهدوء وحرية وبهما يستطيع التمييز بين الصواب والخطاء في أمور الحياة ويتعامل مع الإغراء على أساس عقله ولو مال إلى الشهوانية من خلال فضيلتها العفة نلاحظها إنها لجعل أسس الإنسانية أكثر هدوء. والعفة لا تخرج عن حدودها حتى لا تنقلب إلى ضدها بل من الضروريه أن تكون خاضعة في كل ما تقوم إلى الحكمه وعلى هذا الأساس إذن فضيلة العفة يمكن إن نطلق عليها ((اسم ضبط النفس)) كما يقول أفلاطون فان مكانها في أسفل الصدر ونذهب الآن إلى القسم الثالث وهو (القوه الغضبية وفضيلتها الشجاعة) ولابد من الإشارة إلى إنها وسط بين الفضيلتين وان مهمتها تقوم

(1) ينظر: أفلاطون، محاورة فيدون، ص 68-69. وكذلك ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 95 .

على إعطاء الأوامر التي تصدر من القوة العليا بحيث تنفذ كل ما ت يريد الأولى تحقيقه في مختلف أشكال الجوانب سواء كانت سياسية أو عسكرية أو معنوية أو دينية وغيرها.

يرى أفلاطون إن العفة والشجاعة تخدمان الحكم لأنهما أولى الفضائل مبدؤها فإذا أضيفت الفضيلتان للحكمة كان النظام والتناسب في النفس ويسمى أفلاطون حالة التناسب والنظام (عدالة) وما العدالة الاجتماعية إلا تحقيقاً للنظام والتناسب بين أفراده والعدالة خير النفس وهي السعادة القصوى⁽¹⁾ ونستطيع تحليل قول أفلاطون هذا في الفقرة الثانية إذ أنه من اكتشاف فضيلة رابعة تحدد التنساق والترابط بين هذه القوى الثلاثة إن تجعل قوى الغضبية في خدمة الفضيلة والعقلية في خدمة الشهوية وكما ذكر لنا في أعلاه إن الفضيلة هي ((العدالة)).

ثالثاً: العدالة الاجتماعية أساس قوى النفس

ونستطيع أن نقول إن العدالة عند أفلاطون لا تكون فضيلة من نوع خاص بل يمكن، التعبير عنها بأنها حالة الصلاح والخير الذي يكون ناشئاً عن اتحاد الفضائل الثلاث (الحكمة- الشجاعة- العفة). إنَّ هذه القوى المختلفة لا بد تحملها وحدة واحدة تعلو عليها حتى يتحقق الانسجام التام بين ما تؤديه من أعمال ومن فضيلة رابعة لتحقيق هذا الانسجام تهتم بحفظ التوازن بين الفضائل وواجبات قوى النفس الثلاثة سماها أفلاطون فضيلة العدالة كما يذكر في محاورة فيدون. وهذا يعني أنَّه إذا ما تحققت هذه الفضائل للأنفس كخضوع الشهوانية للغضبية والغضبية تخضع للعاقلة تحقق من ذلك الانسجام التام وتحقق للنفس العدالة، لذلك قال عنها أفلاطون بأنها أخلاق العدالة إذ يقول "إنَّ الشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته ولا يقبل أن يتعدى أي جزء

(1) ينظر: أفلاطون، جمهورية، ترجمة حنا خيان، الناشر دار الأندلس، بغداد، 1986م، ص112، أيضاً ينظر: أنعام الجندي، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، بيروت بلا تاريخ، ص56.

من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين وإنما هو شخص يسود ذاته نظام ويسيطر على نفسه⁽¹⁾

ومن هنا كانت العدالة إعطاء كل ذي حقٍّ مما يعني أنَّ العدالة ليست فضيلة لقوة خاصة وإنما هي علاقة معينة بين هذه القوة أو هي الحالة التي نشأت عن هذه العلاقة إذا ما قام كل جزء من الأجزاء بما هو مخصص له، وبذلك تكون الأخلاق عند أفلاطون أربعة هي:

- 1- العفة أو ضبط النفس.
- 2- الشجاعة.
- 3- الحكمة.
- 4- العدالة.

إن ذلك يعني تقسيم طبقات المجتمع ليس وراثياً بل كان على وفق الاستعدادات الفطرية والمؤهلات الطبيعية، فكل فرد يولد في جماعة يتتفق بأعلى أنواع التدريب (حسب مدينة أفلاطون) الذي يتلاءم مع طبيعته، ويرتقي فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة حسب جدارته ومدركاته العقلية التي حصل عليها نتيجة التعليم والتجربة العملية.

وعليه فكل طبقة من طبقات الدولة تقابل طبقة من طبقات الوجود. فالوجود هو إنما وجود الصورة أو وجود التصور الصحيح أو وجود المحسوسات، فطبقة الفلاسفة تقابل الوجود الحقيقي (الصورة) لأنها تعرف الوجود لذلك يجب أن تحكم، وطبقة الحراس تقابل وجود التصور الصحيح، وطبقة المنتجين تقابل وجود المحسوسات⁽²⁾.

إن هذا التقسيم لا يقف عند حدود الدولة، بل إلى الشعوب والأمم فهذه تنقسم، في رأي أفلاطون، إلى طبقات تنتهي إلى مراتب الوجود الحقيقي وغيره. لذلك فهو يرى

(1) أفلاطون، محاورة الجمهورية، ص 131.

(2) ينظر: سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ص 66، وكذلك ينظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ص 183

أن اليونان يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى، وان الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية، وان الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوانية⁽¹⁾.

وقد انتقد الباحثون: "الحقيقة أننا لا يمكن أن نقبل فكرة شعب الله المختار التي تسيطر على أفلاطون في رايه الأخير ولا سيما انه يضع اليونانيين فوق الجميع ممثلين للعقل وحدهم، مع أن الظروف التاريخية والفكرية أثبتت عكس ذلك. فإذا كانت اليونان تقع في مكان معتدل من حيث المناخ، فهناك شعوب كثيرة تقع في مناطق لا تختلف عن مناخ اليونان، وإذا كان لليونان حضارة فقلما يوجد شعب بلا حضارة"⁽²⁾.

وهنا نقول لكل أنسان الحق في أن تسمو بداخله فكرته ونظرته إلى وطنه، على إن لا يؤخذه التعصب بالقول خلاف ما اتبه التاريخ في مسيرته والعلم في تطوره، إن كل الشعوب متساون في المدركات العقلية وان نضوج وازدهار الحضاري في مكان ما من العالم هو نتيجة تضافر عدّة ظروف اقتصادية وثقافية وسياسية ومناخية تساعد على الانوثاق الحضاري وهذا ما حصل في مختلف قارات العالم.

نعود مع أفلاطون وطبقات الدولة. فكل طبقة وظيفتها الخاصة، الطبقة العليا التي تمثل القوة العقلية وهي طبقة الفلاسفة ومهمتها تنظيم شؤون المواطنين وأداره الحكم في المدينة- لتحقيق وجودها الحقيقي- إما الطبقة الثانية (الجنود)، فوظيفتها الدفاع عن المدينة خارجياً وداخلياً وهي تمثل القوة الغضبية فيها، كما أن هذه الطبقة تعد كالمعين لل فلاسفة فهي التي تنفذ أوامرهم وتتساعدون على إدارة المدينة، و الطبقة الثالثة التي تمثل القوة الشهوانية وظيفتها الإنتاج وتنفيذ خطط حكام المدينة.

إن هذا التقسيم لم يكن الأول من نوعه في تاريخ الفلسفة اليونانية. فقد ضرب فيثاغورس قبله مثلاً يبين فيه أنواع الحياة الثلاثة فيقول بوجود ثلاثة أنواع من البشر يشبهون تماماً الأصناف الثلاثة الذين يهربون إلى الألعاب الأولمبية: وأحسن صنف من

(1) ينظر: بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص 179-180

(2) التكريتي، ناجي: الفلسفة الأخلاقية لأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص 75 .

هؤلاء هم الذين يحضرون إلى هذه الألعاب لممارسة البيع والشراء أي أصحاب الجانب الشهوي المادي، وعلى منهم درجة الأفراد المتألون في الألعاب أي أصحاب القوى الجسمية، إما الصنف الثالث وهم الذين يأتون مشاهدة هذه المباريات فهم الأعلى درجة والاسمي مكانة. فكأن الذي يتصدى للعلم بالأشياء ومعرفة الحقائق من دون ممارستها يعد في نظر فيشاغورس اسمى في درجة التطهر من أصناف البشر جميعهم والرجل الذي يهب نفسه للعلم هو محب الحكمه (الفيلسوف) ^(١).

والمدينة بعد هذا التقسيم الطبيعي لطبقاتها، لابد أن تحافظ بنعمة الانتظام والانسجام ولكي تضمن التقدم والرقي والحضارة يجب أن تعمها العدالة كفضيلة طبيعية، فهي كالفرد تماماً، إذ لا تتحقق العدالة الاجتماعية إلا بعد أن تقوم كل طبقة بالعمل المناسب لها.

إن مجتمعاً كهذا^(٢) بعد أن تعددت حاجاته واكتسب ميلاً غير طبيعية لابد أن يكون قد ادرك معنى التطور، وهو لا يمكن أن يعود إلى الوراء لتحقيق تلك المشاعية وذلك النظام الطبيعي القائم على اللاوعي، فقد تطور الفرد ذهنياً واقتصادياً ونفسياً واجتماعياً ولابد له من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية من مبدأ العقل والإرادة الواقعية^(٣).

إما العدالة الاجتماعية في اصلها هي مبدأ يجمع مختلف الأفراد اجتمعوا من أجل تحقيق حاجاتهم الأساسية في المجتمع الذي يتألف من صنوف مختلفة من الناس اندمجوا بدافع حاجة كل منهم للأخر، وامتزاجهم في مجتمع واحد وانصراف كل منهم إلى

(1) ينظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس إلى أفلاطون، ج ١، ط ٤، دار الجامعات المصرية ١٩٧٢ ص ٥٧، كذلك ينظر بدوى، أفلاطون، ص 221-222

(2) حول موضوع تحول المدينة من الحالة البدائية الطبيعية إلى حالة تعدد الحاجات وال الحاجة إلى نظام ودولة لغرض سد حاجات المجتمع وفرض النظام بين أفراده، ينظر، أفلاطون، الجمهورية، ص 60-64

(3) ينظر: غيث، جيروم، أفلاطون، ص 147

وظيفته. مما ينشأ عنه تجمع يبلغ حد الكمال إذا جاء ثمرة اجتماع العقل الإنساني⁽¹⁾. لذلك فإن أفلاطون من أجل الحفاظ على وحدة المجتمع ونظامه الاجتماعي، يضع قاعدة نظرية تماثل تلك التي وضعها للحفاظ على الانسجام الفردي وهي: أن العدالة في المدينة يجب أن تحاكي بقدر الإمكان الجواهر المثالية متقدمة للنظام، من خلال احتفاظها دائمًا بانسجامها الداخلي السائر وفق نظام العقل.

إن فضيلة وسعادة الدولة تقوم في تناغم الطبقات الثلاث تحت سلطان العقل وعدم تدخل كل طبقة في وظيفة وشأنو الأخرى. حتى لا تحصل الفوضى في المجتمع ويعم الفساد والظلم . وكما أن الجزء العاقل من النفس الإنسانية يحقق العدالة والسعادة للفرد لأنه يدرك صورة الخير فكذلك الحال فيما يتعلق بالطبقة العليا في الدولة يجب أن تكون هي المشرعة للقوانين لتضمن العدالة في الدولة والمجتمع على نحو يضمن الانسجام بين طبقاته من أجل الوصول إلى السعادة لكافة أفراد المجتمع. كون هذه الطبقة هي التي تدرك الخير وتعرف ما ينفع كل طبقة وما يضرها.

بما أن تقسيم الدولة إلى طبقاتها الثلاث أمرًا ليس وراثيًا فان التأمل العقلي والتفكير ومعرفة صورة الخبر وان اقتصر على الطبقة العليا " نرى أن الطبقة الثانية (الجنود) لا تختلف كثيراً عن الحكماء، لأن هؤلاء الجنود أو المساعدين كلما تقدموا في السن قلت صلاحيتهم للجندية وازدادت صلاحيتهم لمباشرة التأمل العقلي وقد يرتفعون في هذا إلى القمة. إلا أن الهوة بين الحكماء والشعب يستحيل عبورها، فلا يفصل بينهما فارق مؤقت من ناحية المهنة أو الطبقة بل يقوم بينهما فارق دائم من حيث الجنس الذي انحدروا منه"⁽²⁾. لذلك فان الطبقة الثالثة ما كان لها إلا الطاعة المنظمة، حفاظاً على دوام الانسجام⁽³⁾.

(1) ينظر: سباين، جورج؛ مصدر سابق، ص.68. وأيضاً ينظر: غلاب، محمد، الحضوية والخلود في انتاج أفلاطون، ص 7, 16.

(2) سارتون، تاريخ العلم ج 3، ص 37 و كذلك متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص 177

(3) ينظر: سدجوويك، المجلمل في تاريخ الأخلاق، ص 122 .

إن مشكلة الفرد هي مشكلة الدولة فالاثنان لا يختلفان في غايتها وهي الوصول إلى الخير، وإن كان هنالك تعارض فإما يرجع إلى مسألة النمو والتواافق وعدم فهم الفرد بصورة حسنة لطبيعته الخاصة والى تحسين أوفى لقواه إذ تتطور على وفق هذه المعرفة وهذا الفهم فيحصل نوع من عدم التوازن بينه وبين مجتمعه. وكل ما يحتاج إليه المجتمع غير المتجانس هو أن تناح فيه للمواطنين فرص النمو الكامل
اللازم لتحقيق احتياجاتهم⁽¹⁾.

لما كانت الاحتياجات في هذا المجتمع عديدة متنوعة فالعدالة لا تتحقق إلا بقيادة العقل والفكر، وإن تكون القوانين صادرة عن فهم وعقل. والعدالة التي يحاول أفلاطون رسمها في مجتمع كهذا مطلقة جديدة في صورتها أزلية في مبادئها الأساسية، لا تقر العواطف الناشئة عن الملكية ولا تتفق مع الأهواء المتغيرة من فرد إلى آخر، ولا تقبل غزو النفوس التي تطمع في أن تتعدى حدودها الطبيعية⁽²⁾.

(1) نظر: سباين، جورج، مصدر سابق، ص 64.

(2) نظر: غلاب، محمد، مصدر سابق، ص 72.

المبحث الثاني

النقد الأخلاقي للسفسطائيين في المنهج والموضوع والوسيلة

أولاً: منهج السفسطائيين التعليمي وآرائهم

أخذ مصطلح السفسطائية من الكلمة اليونانية- سفيسيطس- وتعني المعلم الذي يعلم العلوم، ويقول بعض المؤرخين أنه ربما بدت الغيرة عند البعض على هؤلاء الحكماء كونهم أحدثوا نمطاً جديداً من التعليم يُعد خروجاً عما هو سائد ومعرفة في مدارس ذلك العصر أو الحقبة التي عاش فيها هؤلاء كالمدارس الفيثاغورية بما يعني خروج على النص الديني والعلمي القائم على احتكار المعرفة في المعبد أو عند الكهنوتيين كما ورثوه أو رأوه عند البابليين أو المصريين وهو مرتبط عندهم بالبعد الغيبي- الأخلاقي الذي رفضه المعلمون الحكماء الجدد وحرروا التعليم بعيداً عن الغايات المأورائية أو الأخلاقية، لذلك اتهمهم البعض ببعضهم عن طريق التعليم وسلكه الموجّه لذلك أطلقت كلمة السفسطائي على:

- 1- أصحاب الحركة الفكرية التي ازدهرت في بلاد اليونان عامة وفي أثينا بصورة خاصة خلال القرن الخامس قبل الميلاد وكان منهم برتوكوراس وجورجياس كمبرزين في ميدان عملهم.
- 2- على الذين أقاموا فلسفة على أقاويل لفظية خالية من الرصانة والكلمات الرنانة أي يعني أنهم أنزلوا المعرفة إلى مستوى العامة فكان هناك نوع من الازدھار تطلب وجود عدد أكبر من المعلمين فكان هؤلاء المعلمون والحكماء الذين قيل أنهم سفسطائيون.
لكن لكثرة النقد والتجریح من الذين لا يرغبون في هكذا منهج تعليمي والرافضين لنزول الحکمة والفلسفة إلى مستوى العامة، فأصبح يقال أنَّ السفسطائي هو الذي يلتجأ إلى المغالطة بقصد خداع السامعين حتى تهموهم بالفساد الخلقي وفساد القول

المنطقى لدتهم كقولهم في مجال الأخلاق أنها اعتبارات شخصية وأنَّ الخير هو ما أريد والشر ما لا يراد بالفعل وأنَّ الأخلاق تتغير من جيل إلى آخر.

ليصل الأمر إلى أفلاطون في محاوراته فيقول عنهم أنهم المتجرون بالمعرفة ويعلمون السياسيون الخطابة ليتمكنوا من مغالطة الرأي العام، مما يعتبر هذا الكلام احتقار للديمقراطية من أفلاطون الأرستقراطي التربية حتى أنه يعتبر نجاح إصلاحه السياسي والخليقي رهين بأبعاد غلط التربية السفاسطائية المستندة إلى أدوات الأدب في الخطابة والشعر وأثر العاطفي والوجداني والتمويه الخلقي.

رغبةً أفلاطون كانت في خصوصية الأخلاق والعلم والفلسفة لنخبة معينة ومحدودة من المجتمع وليس صائرة إلى سائر طبقات المجتمع. يقول بروتاغوراس (أنَّ الإنسان مقياس كل الأشياء الموجودة في حالة وجودها أو عدم وجودها) لذلك كان اهتمام السفاسطائيين بمفهوم الإقناع والانتقال بالبحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان وتعليميه الفضيلة كما هو واضح في – محاورة بروتاغوراس - الأفلاطونية حيث نجد بروتاغوراس يعرف نفسه بأنَّه يعلم التلميذ علم النصيحة الصائبة التي تعنى الحكمة وكذلك تعليميه أفضل الوسائل في إدارة المنزل وإدارة شؤون المدينة⁽¹⁾.

لكن الذي يؤخذ على هؤلاء المعلمون الحكماء أنَّ تعليمهم للناس كان مقابل ثمن أي أنهم كانوا من المكتسبين بالفلسفة والحكمة وهو ما تاباه نفس الحكيم والأخلاق المعرفية، لذلك كان إتهام السفاسطائيين بأمور منها⁽²⁾:

1- أنَّهم يقومون بتعليم الشباب فن النجاح ف تكون الأخلاق في هذه الحالة نسبية ومتغيرة بحسب الزمان والمكان وكذلك المنحدر الثقافي والطبيقي للذان لهما دور كبير في تعليم الأخلاق.

(1) ينظر: الأهواي، احمد فؤاد، أفلاطون، ص 259

(2) موسى، محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، ص 67

2- اتهامهم بتحريف الحقيقة فنعتوا بالمغالطين بعد تمكّنهم في الاستدلال اللغوي، فكانوا يعلمون الشباب البلاغة والفصاحة التي تجعل فيهم القابلية على التأثير في الخصوم.

ثانياً: نقد المنهاج التربوي لتعليم الفضيلة عند السفسطائيين

من هنا نقد أفلاطون السفسطائيون في مسألة الأخلاق التي عملوا بها وعلّموها المجتمع ووجه إليها النقد، فالأخلاق تختص بالإنسان وتعامله معبني جنسه ومع الحيوان والنبات وحتى الجماد إلا أن العلوم الأخيرة انفصلت عن الفلسفة بعلوم منها علم الاجتماع والعلوم الطبيعية، مع العلم أنَّ الأخلاق عند أفلاطون ارتبطت بباحثاته الأخرى كالسياسة والنفس والإلهيات.

بعد أن عرفت المقوله الفلسفية التي مفادها أن السفسطائيين وسقراط أنزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض محور التفكير الفلوفي حول الإنسان وبالذات كيفية الحصول على الفضيلة كونها هي الطريق إلى السعادة. إلا أن هؤلاء المعلمين افتقدوا المنهج العلمي في تعليم الفضيلة التي ادعوها. أي أن المنهج الذي اتبعوه تمثل في ملاحظة شعوب العالم في أخلاقها وتقاليدها وعاداتها، واهتماموا بالتمرين والتعود لا غير ولم يعتمدوا على التفكير والبحث النظري، لأنهم اعتقدوا أنهم ليست بحاجة إلى البحث النظري⁽¹⁾. لم ينظر السفسطائيون للفضيلة نظرة واحد. كونها عندهم ليست واحدة، بل هي متعددة. أنها في الإنسان مهارته في حرفته. الطبيب في مداواة المرضى، والسياسي في الظفر بالخصوص، والخطيب في قوة الحجة والبلاغة، فالفضائل على تعددتها متمايزة فيما بينها من حيث الجودة⁽²⁾، وكل هذه الفضائل ليست علمًا ولكن قابلة للتعلم، كما ذكرنا عن

(1) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، ص 157.

(2) ينظر: أفلاطون، بروتاغوراس، ص 91-92. وينظر كذلك: عبد العزيز وأبو بكر ذكري، مباحث ونظريات في علم الأخلاق، ص 11.

طريق التعود والتجربة وعليه كان بروتاغوراس يقول " لا خير في فن بلا تجربة، كما انه ادخل في منهجه التربوي اللغة بالفاظها وتركيب عباراتها، وحسن بيانها أساساً وعاماً مؤثراً في التربية، ففي رأيه، أن العلم لا يتصل في النفس إلا إذا ذهب إلى الأعمق، أي قبله النفس "⁽¹⁾.

هذا الطريق أو الأسلوب الذي هيمنوا فيه على الناس من خلال إقناعهم، بأنهم معلمون الفضيلة ونحوها في هذا أول الأمر لعدم وجود أحدٍ من لدية المكانة العلمية في البلاغة والبيان حتى يرد على خطابهم بشكل علمي من خلال التفرقة بين الفضيلة والمصلحة الذاتية.

وكان يعتقد الناس، أن السفسطائي يرشدهم كيف يعيش الإنسان حياة طيبة ويحسن تدبير شؤونه الخاصة، من خلال هدايتهم إلى أفضل طرق الحياة التي ترشدهم إلى الفضيلة والسعادة.

إن التربية السفسطائية تربية نفعية غير حقيقة، لأن الحقيقة لذاتها لم تكن موضوع السفسطائية، في بينما الحقيقة المجردة هدف العلم الحقيقي، كان فنهم يهدف إلى أنكارها، وبينما تهدف السياسة الحقيقة إلى البحث عن العدالة وتحقيقها كان هدف فنهم هو أنكار العدالة وأعلاه مبدأ الحق للقوة، من خلال قولهم إن العدالة للأقوى، وبغض النظر عن الصالح والملفíd كان هدف تربيتهم هو أرضاء الشهوات وحاجات الجسد ⁽²⁾. مما جعل أفلاطون يعد الفن السفسطائي فن الاقتناء. من خلال اصطياد الشباب الأغنياء وتعليمهم فن الاقتناء الذاتي، وفن ادعاء التهذيب والبيان الذي يحصل من خلال البيع بالعملة لا يمكن أن تقتات به الروح ⁽³⁾.

(1) سد جويك، المجمل في تاريخ الأخلاق، ص.93.

(2) ينظر: غيث، جروم، أفلاطون، ص22-23.

(3) ينظر: أفلاطون، السفسطائي، ترجمة الأب اوغسطين بربارة، ص84-85.

والفضيلة الأساسية التي تحتاج إلى تربية، هي الفضيلة السياسية وهذه، في نظرهم، وبغض النظر

عن الاستعدادات الفطرية- مشتركة بين جميع الناس، وكل فرد يملك نصيباً منها لذلك كان من حق كل فرد

أن يقول رأيه بحرية اذا عرض أمامه شأن من شأنه من شؤون الدولة بين مختلف طبقات المجتمع. إذ تشتهر طبقات

الدولة في هذا الأمر من دون أي تخصص. فالسياسة في نظرهم ليست هندسة أو بناء سفن يختص به عدد

من الأفراد دون غيرهم، بل هي تهم الجميع⁽¹⁾، وما دامت الفضيلة قابلة للتعلم، يتعرض للإهانة

والعقاب كل من لا يملك نصيباً من هذه الفضيلة السياسية، التي لا تعامل على أنها شيء طبيعي ينمو

إرادياً بل على أنها شيء يمكن أن يعلم أو يمكن أن يكتسبه الإنسان نتيجة لما يبذله من جهد.

بالقياس إلى ما تقدم فإن وجود الإنسان في المدينة يحتم عليه أن يتعلم ويكتسب

هذه الفضيلة الإنسانية، سواءً أكان هذا الإنسان طفلاً أم رجلاً أم امرأة. عليه أن يتعلم

ويعاقب إذا كان يتحسن بالعقاب⁽²⁾. إن السفسيطائيين يغضون النظر عن الاستعدادات

(1) ينظر: أفلاطون، بروتاغوراس، ص 58

(2) وفي هذا اقترب كثيراً من مبدأ المدرسة السلوكية التي أسسها وطنس في أوائل القرن العشرين. فهذه الأخرى ترى أن علم النفس أحد العلوم الطبيعية الذي يجب أن يعتمد على الملاحظة والاستقراء، من دون الحاجة إلى أي منهج آخر، فموضعه ليس إلا السلوك الظاهر الحركي للإنسان والحيوان فقط، وهذا ليس إلا سلسلة من أفعال آلية منعكسة يرتبط بعضها ببعض مع أنكار وجود أي قدرات أو استعدادات فطرية أو غرائزية موروثة أو ذكاء موروث وفي هذا يقول وطنس: " أعطوني عشرة من أطفال أصحاب أسوأ التكوين، فساختار أحدهم جزاً ثم أدريه فما صنع منه ما أريد، طبيباً أو فناناً أو عالماً أو تاجراً أو لصاً أو متسللاً - وذلك بغض النظر عن ميله وموهبه وزعامته وسلالة أسلافه ." للاستزادة ينظر: راجح، احمد عزة، أصول علم النفس، ط٥، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 71-73، وكذلك البداوي، عباس مهدي: الانسجام في النفس والمجتمع. بغداد- بيروت، 1980، ص 102.

الفطرية الكامنة والملوّجودة في الإنسان بالقوة لا بالفعل. فيحسبون أن الإنسان بإمكانه اذا ما تلقى محاضرة عن الفضيلة السياسية حصل عليها.

وطريقة التربية السفسطائية فهي كما يعرضها بروتاغوراس تبدأً منذ الصغر إلى نهاية الحياة وتعاون الأم والمربية والوالد والمعلم في تحسين الطفل حتى يكون قادرًا على فهمهم فلا يستطيع قول أو فعل أي شيء من دون أن يقولوا له هذا صحيح وذاك خطأ، وإن هذا خير وذاك شر. فالطفل يتعلم كل ما يقال له ويكتنف عن ما يطلب الامتناع منه، وعلى أن يكون مطيع لهم، وإلا هذبوا بالضرب والتهديد لغرض يصنعوا منه ما يريدون، وبعد ذلك يرسل إلى المدرس ليقوم سلوكه أكثر وهناك يتعلم القراءة والكتابة والموسيقى عن طريق التقليد والمحاكاة. وبعد أن يتعلم الشعر والموسيقى والعزف على القيثارة يرسل إلى أستاذ الألعاب الرياضية ليكون جسمه في خدمة عقله^(١).

وعندما ينتهي من هذا المنهاج التربوي فإنه يجبر على تعلم القوانين والعيش على النمط الذي أعد له، وسواء كان هذا الخريج حاكماً أو محاكماً فإنه لا يعطى إلا القوانين التي وضعها قدامى المشرعين، ليتمثلها في سلوكه ومن لا يلتزم بها فإنه يحاكم ليقومُ والمجال مفتوح أمام الجميع ليتعلموا هذه الفضيلة الإنسانية.

كل معلم يعطي طلبه ما يستحقونه لقاء أموالهم التي يدفعونها كما يعترفون بأنفسهم وقد قدم بروتاغوراس الطريقة الآتية في الدفع: " حين يريد أحد العامة أن يتلمذ عليه، أن يدفع الثمن هذا التلميذ إذا أراد التعلم، وإذا لم يرد فعليه أن يذهب إلى المعبد ويأخذ على نفسه عهداً بتقدير قيمة التعاليم، ولا يدفع أكثر مما يُعلن أنه قيمته "^(٢).

ونلاحظ مما تقدم وجود خلاف (بين السفسطائية وأفلاطون) يمتد إلى الجذور، في المنهج والموضوع والوسيلة. وهذه التربية في كل مبادئها مرفوضة من قبل أفلاطون فما

(١) ينظر: أفلاطون، بروتاغوراس، ص 61. وكذاك ينظر: الأهواي، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص 271-272.

(٢) أفلاطون، بروتاغوراس: ص 62.

هي وسيلة إصلاحها؟ ردًّا على القول بتنوع الفضائل يقرر أفلاطون بان الفضيلة واحدة، ولكن يؤكد هذا يربط بينها وبين العلم، والعلم في نظرية أفلاطون يختلف عن السابقين.

فهو يرى أن كل ما ينبغي أن تعلمه النفس من معاني وصور إنما هو موجود في النفس فلا ضرورة من طلبه في موضع آخر ولا تتوهم البحث خارجها⁽¹⁾. ذلك أن النفس أو العقل عاشت في رأي أفلاطون، في رحاب الآلهة فشاهدت المعاني أو المثل جميعها، حتى مثال المثل الذي هو كالشمس التي تضيئها وهو مثال الخير. ثم سقط الإنسان سقطة عقاب فني ما شاهد، وهو الآن يتذكر في كل مجدهو يبذله للمعرفة بطريقة المحاورة تلك الحقائق التي لا تتغير، ولا طريق لتعلمها إلا التذكر، فالعلم ذكر والمحاورة تذكر والجهل نسيان⁽²⁾.

ما يؤكد أن المعرفة تذكر، هو تذكر الفرد ما كان يعرفه سابقاً، وذالك من خلال تأكيد أفلاطون على هذا الموضوع في محاورة مينون، التي اثبت أفلاطون عن طريقها أن الحقيقة موجودة في النفس أصلاً لأن النفس خالدة⁽³⁾.

ومن ناحية الأخلاقية يؤكد أفلاطون على أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش كما ينبغي إلا إذا حقق عملياً القاعدة المكتوبة على معبد دلفي (اعرف نفسك بنفسك) لأن من يعرف نفسه يعرف ما يسعه أن يحمله، فإذا لم يشرع إلا فيما يعلم فإنه يحصل على الضروري، ويعيش سعيداً، وحينما يمتنع عما لا يعلم، فإنه يتتجنب الخطأ، ويكون بمعرض عن الإثم. إما هذا الذي لا يعرف نفسه، ويسرف في استعمال ملكاته وقواته، فإنه لا يعرف

(1) ينظر: غالب، مصطفى، أفلاطون، ص167.

(2) ينظر: أفلاطون، فايدروس، ص 75 - 76، وأيضاً ينظر: التكريتي، ناجي، مصدر سابق، ص 54، وكذا ينظر: الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، ص 150-151.

(3) ينظر: كريستن، أندرية، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ص 33-39.

أن يقدر الأشخاص، بل ولا الأشياء. ولا يخرج من خطأ إلا ليقع في خداع، فلا يصل إلى الخير، وينوء كاذهل بالشقاء⁽¹⁾.

ثالثاً: المعرفة لذاتها بين الأدراك العقلي والمماهية المجردة.

يعد أفالاطون أول من بحث في المعرفة لذاتها، وأفاض فيها من جميع جهاتها من دون أن يوقفها عند نوع معين، وإذا كان سocrates قد اكتفى بالمقابلة بين المعرفة الحسية من جهة والعلقية من جهة أخرى، فإن أفالاطون تنبه إلى أمر آخر لم يتتبه إليه سocrates. وهو أن كل مرحلة من المرحلتين الرئيسيتين يمكن قسمتها قسمة فرعية إلى مرحليتين، فالمعارف الحسية درجتان وكذلك المعارف العقلية درجتان بحيث تكون المعرفة أربع درجات متفاوتة.

ويقسم أفالاطون المعرفة كما يأتي:⁽²⁾

1- المعرفة الحسية: وهي أدراك صورة المحسوسين في النقطة أو أشباهها في الملام. وهذا النوع هو معرفة العوام التي يضعونها فوق كل معرفة ومدركها فيما هو الحواس وحدها وهي أنقص أنواع المعرفة وقد صورها أفالاطون في أسطورة الكهف بظلال التماثيل المنعكسة على الحائط المقابل لأوجه المؤثثين.

2- المعرفة الظنية: وهي الحكم على المحسوسين بحسب ما هي عليه في نظر الحكم. ومدرك هذه المعرفة هي أعلى بقليل من المعرفة الحسية. وقد صورها أفالاطون في الأسطورة بالتماثيل التي رفعها الأشخاص في الهواء خلف السور.

3- المعرفة الاستدلالية: هي المعرفة التي يحصل عليها العقل بواسطة الجدل ويستوفي على قواعدها بطريقة الفرض أو المنهج الفرضي ومدرك القسم من المعرفة هو ملكته التعلق وموضوعه هو المفاهيم الرياضية ويتوصل إليه بواسطة علوم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

(1) ينظر: محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص. 147.

(2) محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص. 148.

4- المعرفة اليقينية (التعقل): وهي إدراك الفكر الخالصة أو إدراك عالم المثل الذي هو وحده الحق في رأي أفلاطون والذي لا يستطيع أن يدركه إلا الحكيم بعد استخدامه طريقة الجدل ووصول إلى درجة الاستنارة الإلهام.

والملاحظ إن هذه الأنواع من المعرفة مرتبة بعضاها فوق بعض تنتطلق إليها النفس الإنسانية ابتداءً من الإحساس وانتهاءً بالتعقل وهو إدراك المثل التي هي الماهية أو الحقائق المجردة. الأول: الإحساس وهو إدراك عوارض الأجسام وأشباهها في اليقظة وصورها في المنام. الثاني: الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك. الثالث الاستدلال: وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع التعقل: وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة.

وهذه الأنواع الأربع مرتبة بعضاها فوق بعض، تنتقل النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير⁽¹⁾. وهذا هو الأساس الجدي الذي سيقيم أفلاطون عليه منهجه التربوي، الذي يبلغ به قادة المستقبل مبدأ الخير.

لتوضيح هذه الفكرة أكثر يستعمل أفلاطون مثالاً ((مثال الخط)) يقابل عن طريقه بين عالم

الوجود

وعالم المعرفة الذي ينقسم كُلّ منهما إلى قسمة ثنائية:⁽²⁾

العالم المحسوس	العالم المعقول
الضلالات والخيالات وانعكاساتها. ظل شجرة، ظل قط	الأشياء الجزئية الطبيعية أو المصنوعة شجرة أو منضدة الرياضيات: الحساب، 4,3,2,1 هندسة:
الوهم	الظن الفهم
المعرفة الظنية	
المعرفة العقلية	

(1) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 69-70.

(2) أمام، أمام عبد الفتاح، مدخل إلى الفلسفة، ط 4، القاهرة، 1977، ص 294.

على الرغم من هذه الدرجات المعرفية " إلا أن العلم واحد، فكل قسم منه يفرز ويدور حول موضوع ما، يحرز اسمًا خاصًا. ولذا يتكلمون عن فنون أو مهن كثيرة وعن علوم غزيرة."⁽¹⁾ ولما كانت الفضيلة، في نظر أفلاطون " ليست شيئاً آخر غير العلم فهي أذن واحدة "⁽²⁾.

إن مراحل بلوغ العلم الحق هي مراحل بلوغ الفضيلة الحقة وهذا هو الأساس الذي تتميز به هذه الفضيلة عن الفضيلة الشعبية، في بينما تقوم الأولى على العلم الحق يكون الباعث على الفضيلة الشعبية اللذة أو المنفعة، وتجعل الغاية تحقيق السعادة الفردية يعني الخلو من الألم وتحصيل اللذات، وكذلك تعتمد الفضيلة الشعبية على الظروف والصدف ومثال ذلك ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم الشعراء أو الحكماء، أن هؤلاء وصلوا إلى ادراك الفضيلة ولكنهم لم يصلوا إليها عن طريق العلم بل عن طريق الصدف بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية ⁽³⁾.

إن الفضيلة اذا ارتفت بصاحبها درجة فأنها ترقى به بحركة واحدة ذات منحى معين. أن سيرها هو دائمًا وفي الأحوال جميعها، جزء من وثبة واحدة تتطلع إلى الخير الاسمي. فما حياة الفكر وحياة العمل إلا وجهان لأمر واحد فالعمل يتبع الفكر. فالحياة الأخلاقية واحدة، كما يؤكّد أفلاطون، لذلك جعل قانون العقل شاملًا نطاق الإرادة ⁽⁴⁾، التي تعد محور الأخلاق والتي لابد من تدريبيها حتى تعتاد العزم، الذي يبعث في النفس قوة الثبات، وتألف البت في الأمور والا عجزت عن مقاومة الشر وعمل الخير.

(1) أفلاطون، السفسطاني، ص 181.

(2) أفلاطون، بروتااغوراس، ص 108.

(3) ينظر: التكريتي، ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص 61. وأيضاً وينظر: العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ص 64-65.

(4) ينظر: العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ص 57-58.

وهدف الإنسان فرداً ومجتمعاً هو السعادة والأنسان بوصفه فرداً غير قادر على تحقيق هذا الهدف الأبدى أو بلوغه، ولا يقدر على تحقيقه إلا عن طريق وجوده ضمن المجموع وفي ظل قيادة الحاكم الفيلسوف القادر على إزالة شقاء النوع الإنساني". فالفلسفة أو الحكمة أذن هي الهدف وهي ما جعلها أفلاطون موضوع نظريته التربوية من أجل انتقاء الفيلسوف من المجموع لقيادته. ذلك لأن الفيلسوف لا يولد في المجتمع أو لا ينشأ في الدول كما تولد ملكة النحل في الخلية فيعترف حالاً بتميزها في الجسم والعقل⁽¹⁾.

إن الحاكم الدولة كالذهب. فكيف يُمحض عنه ويفصل عما يخالطه من معادن؟ كما يبدأ الذين يمحضون الذهب بإزالة التراب والحجارة، وتبقى بعدها المواد الثمينة الغريبة من الذهب مختلطة به لا تزال بالنار، كالنحاس والفضة فهذه - وما شابهها لا تزال إلا بتصورها بالنار مرة بعد مرة حتى يخرج الذهب خالصاً مجدداً. وبالطريقة نفسها يجب أن يعزل رجل الدولة عن كل ما هو غريب عنه وغير ملائم له، وتبقى العناصر الثمينة والقريبة منه. كفن قائد الجند، وفن القاضي وكذلك النمط العالي من الخطابة الذي هو حليف الفن رجل الدولة، الذي يُرَغب الناس في الخير ويساعد على توجيه سفينة الدولة⁽²⁾.

والطريقة التي يُنقى بها الفلاسفة ليس هي الصهر بل هي التهذيب. فما هي يا ترى طبيعة هذا التهذيب في نظر أفلاطون؟ أن طبيعة التهذيب الحقيقة لا تعني كما كان يدعى السفسطائيون، انهم يبتثون في العقل معرفة كان خلياً منها. كبث البصر في العين العميماء. بل أن طبيعة التهذيب، كما يرى أفلاطون " تقتضي وجود آلة في الإنسان تساعده على تحصيل العلم. وكما انه لا يمكن تحويل العين من النور إلى الظلام أو العكس، من دون أن يتحول الجسم كله، هكذا أمر هذه القوة مع النفس، فيلزم تحويل النفس كلها عن

(1) أفلاطون، رجل الدولة، ص113.

(2) ينظر: أفلاطون، رجل الدولة، ص118.

العام الفاني، ليمكنها التفكير في عام الحقيقة، وفي أبيهى قسم منه وهو ما يدعوه أفلاطون، صورة الخير⁽¹⁾.

إن صورة الخير الجوهرية هي آخر ما يمكن للإنسان أن يعرف عليه وهي حد البحث في عام المعرفة التي متى ادركها لا يمكنه إلا أن يستنتاج أنها، في كل حال، أصل كل ما هو جميل، فهي في العام العقلي تمنح، بمطلق سلطانها الحق والعقل. وكل من رام أن يتصرف بحكمة، فرداً كان أم مجموعاً يجب أن يضع نصب عينيه صورة الخير الجوهرية⁽²⁾.

وصورة الخير لا يمكن إدراكتها دفعه واحدة. ذلك أن على "قادة الدولة ومصلحي أخلاقها أن يتغذوا أولاً بمبادئ الرياضة والموسيقى والعلوم الرياضية وان ينشؤوا على كل ما يليق بهم"⁽³⁾، لكي يرتفعوا من معرفة اللائق أو المناسب لهم إلى معرفة الوجود الشامل، الجامع المعابن لكل الوجود. كي تنمو في عقولهم القدرة على الرؤية الكلية الشاملة لكل الأشياء حتى تتخلّى في النهاية عن جزئيات الحس وتبقى على الكليات فقط⁽⁴⁾.

يتَوَحَّدُ الفضيلة والعلم يتَوَحَّدُ الطريق المؤدي اليهما. والأنسان الذي يود الوصول إلى الحكم ثم السعادة يجب عليه أن يستمع إلى توجيهات الحكماء الذين يعرفون عام المثل، عندها يجد نفسه قادراً على التخلّي عن كل قيوده وارتباطاته بعالم المادة، إذ يجد نفسه على أتم الاستعداد للصعود إلى عالم المثل وسيله إلى ذلك الطريق الأزدواجي الذي يتكون من العلم واللذة المشروعة⁽⁵⁾، أو الجدل والحب⁽⁶⁾.

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص.210.

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص.209.

(3) أفلاطون، طيماوس، ص.183.

(4) ينظر: النشار، مصطفى، فكراً الألوهية عند أفلاطون، ص.171.

(5) ينظر: بدوي، محمد، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص.51.

(6) ينظر: العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ص.66.

رابعاً: الخير الأقصى أساس الفلسفة الأخلاقية.

إن الجدل والحب هما مراحل الكمال والأخلاق وسبل الوصول إلى الخير، فلتنتظر كيف يمضيان طالب الخير إلى هدفه المنشود؟. تضع كل فلسفة أخلاقية باعثًا يحرك الإنسان ويدفعه إلى أن يتعامل مع غيره ومع نفسه بحسب أصول معينة ويمكنه من أن يحكم على أفعال الغير بانها حسنة أم قبيحة. هذا الباعث هو الغاية التي ينشدها الفيلسوف وينتظم حولها عقد أفكاره، فهو الهدف الاسمي الذي يسعى إليه الفكر بالوسائل الممكنة كلها إلى أن يتحققه ويدعو الناس إلى تحقيقه.

وهذه الغاية تختلف ما بين فيلسوف وآخر أو بين مفكر وآخر. فهي عند السفسطائي مثلًا "اللذة لأنه اعتقاد أنها الهدف القوي لجميع الأحياء، وإن الجميع ولدوا ليستهدروا هذا القصد، وإن ذاك الهدف واجب عليهم. لابد يدعى أن اللذة بالذات هي الخير للجميع، من دون استثناء وإن المرء ليصيّب عندما يُسند هذين الاسمين (الخير واللذة) إلى جوهر واحد وطبيعة واحدة".⁽¹⁾

هذه الوحدة بين الخير واللذة يرفضها أفلاطون. وهو يخصص محاورة كاملة (فيليبوس⁽²⁾) يبرهن عن طريقها علمياً ومنطقياً على أنهما ليسا شيئاً واحداً بل أن اللذة والخير يملكان كلاً منهما طبيعة وجواهراً مختلفاً عن الآخر. وبعد أن يحلل في هذه المعاوراة أنواع اللذة ومدى اتصالها باللامحدود ومدى تكون زائفه ومدى تكون حقيقة لا يقبل في النهاية، حتى بالصادقة منها والصادقة إلا في الدرجة الأخيرة من درجات الحياة الصالحة المختلطة⁽³⁾، وهو يعلل قبوله لها، حتى في هذه الدرجة، على أساس اضطراري، من

(1) أفلاطون، محاورة فيليبوس، ص.296.

(2) فيليبوس: السعادة الروحية: تمثل السعادة في معرفة الخير واكتساب الحكمة وبيان الفرق بين الخير واللذة.

(3) ينظر: أفلاطون، محاورة فيليبوس، ص.213.

خلال كونها عامل يساعد على بقاء الجسد، فليس الغاية إهلاكه، بل الغاية الارتفاع بالنفس البشرية إلى أعلى درجاتها فيقول: "الضرورة فقط تفرض على تقبله" ^(١).

يفند أفلاطون مقابلة اللذة بالخير الاسمي على أساس: إن اللذة لو كانت هي الفضيلة أو الخير الاسمي لكان لا وجود للحق في ذاته واختلط مفهوم الخير والشر وما كان لاحد منهما حقيقة في ذاته. ما اللذة إلا إشباع الشهوات والرغبات ولو كانت هي الخير لقيست بها الأفعال الإنسانية وعليه فان معيار الأخلاق يكون نسبياً لأنعدام المعيار العام والقانون العام الذي يحكم الأفعال الإنسانية كلها لو كانت اللذة هي الخير كانت قيمة الفعل الأخلاقي مرتبطة بما يتحقق من نتيجة كامنة في ذاته.

وعلى هذا الأساس رفض أفلاطون أن تكون اللذات موضوع العلم، كونها قابلة للفساد في حين أن موضوع العلم عنده يجب أن تكون الأشياء الثابتة والخالدة وهي الصور والمعاني الكلية، الموجودة في عام يختلف عن هذا العالم المتغير، انه "عالم المثل الأزلية والصور القائمة بذاتها للحق وللجمال والخير والعدل وكل ما هو من هذا القبيل" ^(٢). ويعلو هذه المثل جمياً. موضوع العلم اليقيني (المعرفة الحقة) وهو مثال الخير الذي يستمد منه كل شيء إذ يتصرف بالخير والحق ونستمد منه قيمتنا الإنسانية.

إن الخير الأقصى هو الباعث الأخلاقي الذي جعله أفلاطون أساساً لكل فلسفته الأخلاقية وهو يصفه بالآتي: إذ يقول في محاورة فايديروس "في مكان ما فوق السماء- سهل الحقيقة- هناك جوهر موجود حقيقة غير ذي اللون والشكل وغير المحسوس الذي يدركه العقل وحده قائد النفس وهو الجوهر الذي يكون وحده موضوعاً لكل معرفة حقيقة إنما يوجد في هذا المكان" ^(٣). وكذلك يصفه في محاورات أخرى بأنه الغاية المنشودة

(١) أفلاطون، محاورة فيليبوس 168

(٢) أفلاطون: محاورة بارمنيدس، ص 156. وينظر كذلك: بريل، ليفي، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ص 129.

(٣) أفلاطون: محاورة فايديروس، ص 73

لكل نفس وهو غاية غaiات التي تسعى لها النفس، لكنها عاجزه عن التمتع بالثقة الراهنة باتصالها به، كما تتمتع باتصالها بغيره من الأشياء.

وهذا الجوهر كما يؤكد أفلاطون لا يمكن التعرف عليه معرفة تامة وان كان غاية يعطى للأشياء كلها اذا امتزج بها خير والصلاح فالجميل لا يكون جميلا إلا إذا كان خيراً وكذلك العادل لا يكون عادلاً إلا اذا كان خيراً وكذلك بقية الفضائل الأخرى لذلك فان أفلاطون يرى أن وصف الخير الأسمى أو ماهيته هو أسمى مما أتيح لنا بلوغه.

لكن يعطي صورة عنه عن طريق وصفه لوليد الحامل اقرب صور المشابهة له إذ يقول: "انه كنور الشمس للأشياء المرئية ولحسنة البصر فهكذا هي علاقة الخير الأعظم العام الروحي بالذهن والم الموضوعات وكما أن نور الشمس ينشر حلته البهية على الأشياء فتبعد للناظر بوجوده بدعة الأولان، على عكس ظهورها في عتمة الليل ونور النجوم الخافت الذي يضعف البصر فلا تبدو الأشياء واضحة فيكون حال الناظر كحال الأعمى لا يرى الأشياء بوضوح وهكذا حال النفس التي سطعت عليها أنوار الحقيقة والخير الأعظم"⁽¹⁾. متى اتجهت نحو موضوع، سطعت عليه أنوار الحقيقة والوجود الحقيقي، ادركت ذلك الموضوع بفعل الذهن، ففهمته وبرهنـت بذلك على أن فيها " إدراكا على انها اذا اتجهت نحو ما اكتنـف من موضوعات

عالم الولادة والموت- استقرت على قمة الصور فضعف بصرها وكان متـدداً متقلقاً، فـكأنـها فقدـت قوة الأدراك"⁽²⁾.

وـحد أـفلـاطـون بين غـاـيـة فـلـسـفـةـ الأخـلـاقـيةـ (ـالـخـيرـ الأـسـمـىـ أوـ الـقـيـمـ الـعـلـيـاـ)ـ وـبـينـ الأـلوـهـيـةـ،ـ فـهـوـ يـؤـكـدـ بـاـنـ الصـفـةـ الـوـحـيـدـةـ لـلـأـلوـهـيـةـ هـيـ الـخـيرـ أـيـ الـالـهـ عـلـةـ الـخـيرـ وـلـيـسـ عـلـةـ الشـرـ،ـ وـلـكـ يـؤـكـدـ أـنـ الـالـهـ غـيرـ مـسـؤـولـ عـنـ بـعـضـ الشـرـورـ الـتـيـ تـصـيـبـ الـأـنـسـانـ،ـ كـوـنـهـ يـعـطـيـ لـلـذـهـنـ الـإـنـسـانـيـ الـمـهـارـةـ الـتـيـ يـكـوـنـ لـهـ دـوـرـ كـبـيرـ فـيـ صـنـعـ قـوـانـينـ الـحـيـاةـ مـنـ خـلـالـ

(1) أـفـلـاطـونـ:ـ مـحاـوـرـةـ الـجـمـهـورـيـةـ،ـ صـ198ـ.

(2) أـفـلـاطـونـ:ـ مـحاـوـرـةـ الـجـمـهـورـيـةـ،ـ صـ202ـ.

القدرة على تغيير سير الأحداث اليومية. فأفلاطون رغم اعترافه بدور الله في رعاية كل أحداث الحياة، إلا أنه يؤكد على دور الإنسان في هذه الأحداث من خلال ما يملك من المهارة الإنسانية لها أثر كبير في إدارة هذه الأحداث فهو يرى انه ليس بالشيء القليل القيمة أن يكون اثر لذكاء ربان السفينة بالتعامل مع الظروف في أثناء العاصفة. وهذا ما يثبت أن الإنسان مسؤول عن بعض ما يصيبه من الشرور.

ويستمر أفلاطون بوصف غايته الأخلاقية بأكثر صفات الألوهية إذ يقول: "إن الله الجالس في نقطة الكون المركزية هو الذي يسن اشرف وأسمى الشرائع الأخلاقية، هذه القوانين والشرائع لا يمكن للإنسان أو للمشرع إن يفهمها بذاته ولذاته مع انه عليه أدراكتها لموافقة العام الآخر(المثل)".⁽¹⁾ وينتهي في القوانين إلى ارفع الصفات إذ يقول أن الله هو سيد العقلاه وهو يمسك بيده أول ونهاية ووسط كل الكائنات، وانه ليمضي قدماً وفي استقامته إلى هدفه في مملكة الكون وهذا ما دفع أفلاطون لأن يجعل الله وحده "مقاييس الأشياء كلها"⁽²⁾ وجودياً ومعرفياً وخلقياً.

بعد أن جعل أفلاطون من مبدأ الخير الأسمى أو الله مقاييساً للأشياء كلها يحرص على ضرورة الأمان به ليتم الخير للدولة ويحيا الأفراد في حب وائتلاف ومودة وليس الأمان الذي يدعوه إليه مجرد مظهر.

بل أفلاطون يؤمن بالإله كما يؤمن بحقيقة وبعدالة لا تتبدل، كما انه لم يكتف بالدعوة إلى الأمان بل اخذ يفرضه فرضأً ويعد عدم الاعتقاد بوجود الإلهة وعنایتهم وعدالتهم التي لا تخطئ ضرباً من الأجرام في حق الدولة فسنًّ في مدينة القوانين قانوناً

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص.122. وللمزيد ينظر: طراد، مجید خلف، العدالة عند فلاسفة الإسلام، ص.89.

(2) أفلاطون: محاورة القوانين، ص 225

على من لا يؤمن بذلك بالسجن أو الإعدام أو بالنفي والتشريد تبعاً ل بشاعة الإثم الذي يقترفه في حق الالله⁽¹⁾.

لذلك كان تأليه أفلاطون مبدأ الخير الاسمي هو محاولة تدريجية لإصلاح هذا الفكر الديني، كون روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الألوهية لأن أية محاولة بسيطة من أجل تطهير الدين من التصورات الحسية كان من شأنها أن تستغل من جانب العامة لاتهام صاحبها بالإلحاد. لذلك فإن أفلاطون ارتفى بهذا المبدأ الأخلاقي تدريجياً حتى كاد أن يجعل منه أنهاً مشخصاً. فتوصل وقبل أن توجد فكرة التوحيد في الأديان السماوية ذات الكتب المقدسة إلى الجمع بين الألوهية والواحدية⁽²⁾.

الأمر الذي جعله يعد " أول الفلسفه المؤمنين والقائلين بوجود الاله وبأنه الخالق للعام والمدبر للأمره"⁽³⁾. بل أول مؤله منهجي وضع الألوهية على أنها نظرية فلسفية في بلاد الإغريق إذ أن تاريخ البرهنة على وجود الاله قد بدأ من عصر أفلاطون⁽⁴⁾.

(1) ينظر: النشار، مصطفى حسن، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 168-169.

(2) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ص 188

(3) الجسر، نديم، قصة الأيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ص 39.

(4) ينظر: النشار، مصطفى حسن، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 356.

المبحث الثالث

الفضائل الإنسانية بين الاعتدال وغاية السعادة

أولاً: الفضيلة أساس قواعد السلوك الإنساني

معنى الفضيلة: هي الاستعداد لسلوك طريق الخير، أو مطابقة الأفعال الإرادية للقانون الأخلاقي،

أو مجموع قواعد السلوك المعترف بقيمتها. وأفلاطون عرفها بأنها " العلم بالخير والعمل به".⁽¹⁾

أقسام الفضيلة: هناك أربع فضائل في فلسفة أفلاطون الأخلاقية هي:

1- الحكمة (wisdom). .2- الشجاعة (courage)

3- العفة (prudence) .4- العدالة (justice)

وترجع هذه الفضائل إلى أجزاء النفس الثلاثة من حيث القوة [العاقة، والغضبية، والشهوية]

والآخرتان وسائل الحكمة وهما شرط لها ولو لاها لما خرجا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة.

وهنالك أنواع للفضائل تذكر حسب التصنيف آلتي:

منها لأهل الإلهيات وهي ثلاثة أنواع⁽²⁾:

1- الفضائل الميتافيزيقية وموضوعها الباري جل شأنه، وهي: الاعتقاد، والأيمان، والرجاء، والمحبة.

2- الفضائل البرهانية أو العقلية وموضوعها أمور تتعلق بالملكات العقلية في الإنسان: التمييز،

والحكمة.

(1) الفضيلة: هي خلاف الرذيلة، وهي مشتقة من الفضل، ومعنىه في اللغة الزيادة على الحاجة، أو الإحسان ابتداء بلا علة، أو ما بقي من شيء، للاستزادة يراجع د. جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج.2، بلا تاريخ، ص 148.

(2) بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975 ص 154

3- الفضائل الأخلاقية، وعلى رأسها الفضائل الأساسية والرئيسية وهي: الحكمة أو الفطنة، والشجاعة، والغففة والفضيلة الرابعة التي تربط بين الثلاث هي العدالة.

وهناك تصنيف ثان هو تصنيف أهل الحكمة، ويكون هذا التصنيف من حيث الموضوع وتقسم

الفضائل إلى⁽¹⁾:

أ- فضائل شخصية: الغففة، والشجاعة، والحكمة، والعدل، والخير.

ب- فضائل تتعلق بالعلاقات بين الناس: كالصدق، والأمانة، والعلم، والتواضع،... الخ.

ج- فضائل اجتماعية تتعلق بالأسرة، والمهنة، والدولة، والأمة، والمجتمع.

وهذه التصنيفات في تاريخ الفلسفة هي التصنيف التي ذكرها أفلاطون في الجمهورية وفي محاورة بارمينيدس، ومحاورة ليسيس، ومحاورة لاخس، ومحاورة الدفاع، ومحاورة فيدرس، وفيدون. وعن أفلاطون أخذ الفلاسفة هذا النوع من التصنيف.⁽²⁾

وما يهمني بالدراسة في هذا الكتاب هو الفضائل الأخلاقية التي أحياول شرح كل منها هنا:

أولاً: الحكمة: إذا كانت فضيلة النفس هي الحكمة، أي ماهي إلا انعكاس النفس على ذاتها لكشف هذه المبادئ الأولى التي تهدىها، وتثير لها السبيل، وتأخذ بيدها طريق الحق، وأن سائر الفضائل الأخرى التي يتعارف الناس عليها أنها تستمد من فضيلة الحكمة بالذات.

ومثال ذلك أن فضيلة " لابد وأن يكون أمرها بتوجيه العقل ولا حاكم غير هذا، لأن الماء الذي يستخدم هذا العنصر يكون قد ظفر بالحكمة وحصل على فوائد كثيرة.

(1) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، 1986، المجلد 1، ص644.

(2) ato,laches(concerning courage, 190 c-1990) and Republic(concern i2 justice,iv,427a and 435 b-c)

فالعقل هو أساس سائر الفضائل التي يتعارف الناس عليها، وليس العقل هو النفس بل جزءاً منها. وأنواع النفس أو أقسامها أحد الموضوعات الرئيسية في محاورة فيدروس⁽¹⁾.

ومن خلال العقل نستطيع معرفة عوائق البدن وهي الشهوات، وما فيه من حواس تعوقنا عن بلوغ الحقيقة لكي نصل إلى معرفة الحكمة الحقيقة. فالfilسوف الحقيقي هو الذي يدرك عوائق البدن، وعندئذ تتصل النفس اتصالاً مباشراً بالحقيقة، مما يذكرنا بطرائق مماثلة متداولة في الهند. وقد روى كثير من القدماء أن سocrates التقى بأحد حكماء الهند في أثينا وتحاور معه عن الفلسفة، فقال سocrates "أنه يشغل بالأمور الإنسانية، فضحك الهندي، وقال له ابحث عن خير الأمور في الفلسفة هي الأمور التي تتعلق بالإله".⁽²⁾

فالحكمة تقوم على الضبط النفسي. ولا يمكن أن يتحقق العقل في السلوك الفردي أو الاجتماعي إلا من التنساب والانسجام، والتنساب ثمرة ضبط النفس، والانسجام رئيس الحكمة، وكلا الاثنين التنساب والحكمة هما فضيلتان شقيقتان من بنات ضبط النفس، ونصل من خلالهما إلى فضيلة التشبه بالآلة " وهو مقياس الأشياء جميعاً".⁽³⁾

فالعقل الذي هو أساس الحكمة وصفه أفلاطون في الجمهورية من الناحية النظرية فقط، ومن جهة رؤيته الحقائق، يخضعه لنا في القوانين إلى الناحية العملية لحكم القانون أو للرابط الذي اعتبره ذهبي لكل قانون، ولهذا قال أفلاطون: " فلنفترض أن كل واحداً منا نحن المخلوقات الحية، أن هو إلا من دمية بارعة صنعتها الإله، ولستنا ندري أكان غرضها من ذلك اللهو أم الجد. ولكننا نعلم حق العلم أن ما فينا من انفعالات هي كالأوتار أو الجبال التي تجذبنا، وأنها لتعارضها فيما بينها تجرنا إلى أفعال متضادة فتبلغ الحد الذي يفصل بين الخير والشر وهنا يحدثنا العقل أن كل واحد منا يجب أن يتمسك على الدوام

(1) أفلاطون، فيدروس، ص.248.

(2) الأهواي، احمد فؤاد، أفلاطون، ط.4، دار المعارف، بلا تاريخ، ص.94.

(3) الأهواي، أفلاطون، ص.95.

بخيط واحد فقط من جملة تلك القوى الدافعة له، ولا يدعيه يفلت منه بأي حال من الأحوال قط، ومقابلاً شد الخيوط الأخرى، هذا الخيط: هو الحاكم الذهبي، وهو حكم العقل الإلهي يسمون بالقانون المشترك للمدينة".⁽¹⁾

أذن ممكناً القول فيما يتصل بأنها الحكمة في فكر أفلاطون تمثل بما يقره الشرع الذي يوفقه العقل، لأن هذا العقل هو أساس كل تدبر ينبع من إرادة الإنسان صاحب الحكمة العالية وهكذا كانت الحكمة شيئاً من الأشياء الموجودة في النفس وكانت بالضرورة شيئاً مفيداً للنفس، وقد تبدأ النفس بها إذا كانت لديها فضائل عديدة، فلابد أن تكون قوية وذكية لكي تسيطر على الأشياء التي تبعدها عن الحكمة أو أي فضيلة أخرى تستفيد منها النفس في الحياة. وهذه الأشياء التي كنا نتحدث عنها والتي تسيطر عليها النفس، ماهي إلا الثروة النافعة للنفس، وهكذا، لأن العقل حينما يكون هو قائد كل شيء آخر في النفس فإنه يجعل كل أشياء النفس.

وأفلاطون ربط العلم بالحكمة من خلال النصوص كثيرة وردت في محاورته الجمهورية. وأكد ذلك بقوله: "إذا تلقى مواطنونا العلم الصالح وكبروا ليصبحوا رجالاً مدركون، فيسررون طريقهم بسهولة خلال كل هذا، بالإضافة لمسائل أخرى أسقطت مثل، الزواج وحياة النساء وأنجاب الأطفال، وسيلبي الكل أن المبدأ العام هنا أن الأصدقاء يشتركون في امتلاك الأشياء، كما يقول المثل".⁽²⁾

وكل عمل خير لابد وأن يأتي من خلال الحكمة كفضيلة ممنوعة من قبل العقل، لأن العقل يأتي أولاً إلى المشهد الذي يجمع الفضائل الموجودة في المجتمع، لأن المجتمع الفاضل أو الذي تنسب إليه الفضيلة لابد وأن يكون مثقفاً وكثير من أفراده قد تعلموا الحكمة ومارسوها في حياتهم اليومية، لأن الدولة الفاضلة عند أفلاطون يجب أن يكون قادتها أكثر الناس نصيحة لأفراد دولتهم، ويقول هنا: "تمثل الدولة العقل الحقيقي، كما

(1) أفلاطون، محاورة القوانين، ص 716.

(2) أفلاطون، الجمهورية، ص 185.

اعتقد، والنصيحة الخيرة هي نوع من المعرفة، إذ بالمعرفة وليس بالجهل، ينصح الرجال المؤمنون بالحكمة أو الخيرون".⁽¹⁾

ومن الحكمة أن تكون المعرفة موجودة، وتكون جل تلك المعرفة هي كيف يحمي المواطن دولته، وكذلك يحمي مجتمعه. ولا يمكن أن نسمى الإنسان حكيمًا أو ذو حكمة إلا من خلال امتلاكه للحكمة ومن ثم تطبيق تلك الحكمة في مجتمعه من خلال عدله وعفته وعدم ظلمة الآخرين عندما تصبح زمام الأمور السياسية بيده.

يقول أفلاطون نستفاد من أي معرفة بين مواطنين هدفها تحقيق الخير والازدهار إلى مدينتنا بل من كل مواطن غايته تطوير إدارة الدولة وازدهارها لتكون فخر لنا أمام إدارة الدول الأخرى، وما هي المعرفة إلا حقيقة الحماية الم الوطن والم الوطن، ولابد وأن تكون عند أولئك الحكماء أو الحكام الذين وصفناهم بأنهم حماة حقيقين أو كاملين، من خلال الحكماء نجني الحكمة وكل الفضائل الأخرى صاحبة المعرفة أو العلم الذي يتم بالانتشار وللطبقات كافة، وهم بحق حماة هذه الدولة أو المدينة التي تحويهم جميعاً.⁽²⁾

ثانياً: الشجاعة، إذا كانت الفضائل ثلاثة تدير قوى النفس الثلاث، وهي الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فترك النفس هادئة والعقل حرًّا - يتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم.

وأفلاطون في الجمهورية أكد أن الشجاعة هي نوع من أنواع الصيانة لكل شيء في الدولة أو المجتمع أو الإنسان نفسه إذ يقول "أن هدف اختيار جنودنا وتدريبهم وتعليمهم للموسيقى والرياضة، حتى يكونوا ذا أساس قوي من الناحية الفكرية والبدنية حتى لا يغيرون أي شيء، ولا تقهرون أي قوة خارجية".⁽³⁾

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص 192.

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الرابع، ص 193 وما بعدها.

(3) أفلاطون، الجمهورية، ص 196.

ونصل من خلال النص السابق أن أفالاطون ربط بين العمل والنتيجة التي ترتب عليه في النهاية أن العمل الذي يكون فيه نتائج طيبة تقتضي من صاحبه أن يكون شجاعاً أو جسوراً، لأن كثيراً من الناس قد يتخوف من نتائج في نظر أفالاطون صاحبه ليس شجاعاً.

يقول أفالاطون: نعبر عن عمل بالشجاع عندما نستحسن نحن السرعة والطاقة والذكاء، سواء بالفكرة أم الجسم أو الصوت، كما نفعل في حالات عمل متعددة، فأنا نعبر عن ثنايا على النوعية التي تعجبنا بكلمة واحدة، وتلك الكلمة هي رجولة أو شجاعة. يتساءل أفالاطون كيف يتم ذلك يجب نحن نتكلم عن عمل ما، كمفعم بالحيوية وشجاع، عمل سريع ورجولي، ونشيط أيضاً، وعندما نستخدم الاسم الذي أتكلم عنه كصفة عامة لكل هذه الطبائع، فنحن نثني عليها بالتأكيد. لابد وأن نثني على العمل الجيد، الذي يتم من خلال شخص جيد وشجاع، لأن غير الشجاع لا يقدم عليه بالسرعة المطلوبة⁽¹⁾.

وتتساءل هنا ماذا يحدث لأولئك الذين يمليون نحو الشجاعة. فيبحث بلادهم الدائم على الذهاب للحرب أو بسبب حبهم المفرط للحياة العسكرية، ألا يخلقون أعداء عديدين وأقوياء ضد أنفسهم، إلا يخربون أرض وطنهم كلية أو يستعبدوها ويسترقها أعداؤهم؟ والجواب هنا يكون من خلال تعزيز العقل كون قوة مفرطة دون عقل لا قيمة لها لذلك يؤكّد أفالاطون هنا على ضرورة تقوية الجانب الروحي مقابل الجانب البدني حتى نصل إلى الإنسان السوي، وهو "رأي حقيقي يعزّز العقل، فهو مبدأ ألهي، وعندما يغرس في الروح، يكون مغروساً، كما أوكد بإيراد الدليل، وبطبيعة ذات ولادة سماوية، ومن ثم يرجع كل ما يتعلق بالعمل الخير والنافع والمسبب لغرس ذلك هو رجل الدولة الشجاع والمُسؤول العاقل الذي يتخذ الوسط دائماً في جميع خطواته".⁽²⁾

(1) ينظر: أفالاطون، محاورة بوليتكيوس، نقلها إلى العربية ((شوقي داود مرار)), الأهلية للنشر والتوزيع، سنة 1994، ص 187 - 191

(2) أفالاطون، محاورة بوليتكيوس، ص 187

وفي محاورة (لاخيس) يؤكد أفلاطون على أن الشجاعة فضيلة تمثل الذكاء فيما يتصل بالإنسان. وتساءل هنا أي نوع من الذكاء؟ ويجيب أنه ذكاء من نوع مخيف. لكن يستدرك هنا، "إن كل إنسان يعرف الأشياء التي تخيف في فنه الخاص، يمكنهم أن يتبعوها عن النتائج، لكنهم لا يستطيعون أن يخبروا إذا ما كانت هي رهيبة بحق الإنسان الشجاع يمكنه أن يخبر ذلك فقط. ويستنتج لاخيس أن الإنسان الشجاع إما أن يكون كاهناً أو

إلهًا⁽¹⁾.

ويؤكد أفلاطون على لسان سocrates، الشجاعة ليست الفضيلة، بل هي واحدة من اربع فضائل، ويكون المرعب في المستقبل، ولذلك فمعرفة المركب هي معرفة المستقبل، لكن لا يمكن وجود معرفة عن مستقبل الخير والشر منفصلة عن معرفة الخير والشر للماضي أو الحاضر، ذلك لقوله، عن كل الخير والشر. لذلك فإن الشجاعة هي معرفة الخير والشر بشكل عام. لكن ما من يمتلك المعرفة عن الخير والشر بشكل عام، يجب إلا يمتلك شجاعة فقط، بل اعتدالاً، وعدلاً، وكل فضيلة آخرأ أيضًا. وهكذا، لأن فضيلة بمفردها ستكون الشيء عينه ككل الفضائل.⁽²⁾

بما أن الشجاعة جزء من الفضيلة التي تتعلق بالإنسان يؤكد أفلاطون: أنها ترتبط بالمعرفة التي تمثل الخير للإنسان وهي بحق من تجليات المعرفة العقلية اليقينية وهي تمثل الحاضر والمستقبل ولها جذور عميقه بالماضي النبيل: "الشجاعة هي علم مالا يختص بالمخيف والمترافق فقط، فهما مستقبليان، لا تختص الشجاعة بالخير والشر المستقبلي فقط، مثل العلوم الأخرى، بل الحاضر والماضي، وبأي وقت".⁽³⁾ لذلك فإن في هذه الصفة يعود بنا أفلاطون إلى النظر إلى طبقة الحكم والمحاربين أيضا فالدولة الحكيمه تكون شجاعة. لأن هؤلاء لهم رأي سديد فيما يخشى وما لا

(1) أفلاطون، محاورة لاخيس، ترجمة (شوقي داود تماراز)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 511.

(2) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 96

(3) أفلاطون، محاورة لاخيس، ص 544.

يخشى، بعامل فطرتهم وتهذيبهم القانوني، فلا تقوى شداد الأمور على إحالة صبغتهم الفكرية أو الروحية، ومن هذه الأمور اللذات والخوف والرغبة. علماً بأن هذه الشجاعة شجاعة شرعية لأنها ولدت في النفس عن طريق التهذيب والشجاعة هي جزء من أجزاء الفضيلة التي تمثل بالحكمة، والعفة، والاعتدال. ولهذا أصبح من واجبات الدولة أن تجعل جميع مواطنيها أن يتصرفوا بالشجاعة كونها أساس الدولة القوية⁽¹⁾.

ثالثا العفة: هناك ترابط وثيق بين أنواع الفضائل والتي هي بحق قوى النفس، لأننا بينما أن الحكمة فضيلة العقل ويتم ذلك بالحق، والعفة فضيلة القوة الشهوية التي من خلالها تجعل الأهواء متناسبة ومتناسبة أو بالأحرى معتدلة، ويتوسط هذين الطرفين فضيلتي الشجاعة والعدل. فالحكمة أولى الفضائل وأساس كل عمل خير، أي لولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليفتها، وإنقادت لها الغضبية، ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتترشفان بخدمتها، لما خرجتا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة.

إذن ما الهرب من لذة لنيل أعظم، سوى عفة مصدرها الشر، وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر، سوى شجاعة مصدرها الخوف. ليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التي تستبدل لذات لذات وأحزاناً بأحزان ومخاوف بمخاوف، كما يستبدل قطعة من النقد بأخرى، فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل سائر الأشياء هو الحكمة، بها تشتري كل شيء وتحصل على كل الفضائل، أما الفضيلة الخالية من الحكمة، والنائمة عن التوفيق بين الشهوات، فهي فضيلة عبده، فالفضيلة من جنس العقل والنفس، ولا يسوغ أن نذكرها إلا لإضافة اليهما، والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها أو منفعتها، بل من هذه الإضافة ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة.⁽²⁾

(1) ينظر: السيد، د. احمد باقر، فلسفة العدالة عند الإغريق، ص.32.

(2) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.95-96.

وقد أكد أفالاطون في كثير من محاوراته أن العفة تكبح النفس عن الهوى، ولا تجعلها شرة في الملذات وبعيدة عن التقوى وعمل الإحسان، والعفة تجعل الإنسان عادلاً مع نفسه وكذلك عادلاً مع الآخرين، لا طمع ولا سرقة ولا كذب في عام الحياة، كذلك أداء الأمانة عندما يؤمن، ودفع الديون اذا أستدان المرء من مرء آخر. لأن العدل يوجب ذلك اذا كان دفع الديون هو العدل، فإن أداء ذلك الفعل عفة للإنسان ولنفسه لأن الشخص الذي لا يفي الدين الذي بعاقته لم يكن عفيفاً ولا عادلاً مع الآخرين كل الناس لهم حقوق وهذه الحقوق تسنها القوانين الالتزام بها.

إن العفة تامر إعطاء كل إنسان ما يناسبه، وهذا ما سماه الدين. والعفة كفضيلة أخلاقية تجعل الإنسان مخلصاً في عمله لأنه بحاجة ماسة للنفس الطيبة، لذلك يعني النفس لي تكون لا صاحبة العفة، يجب على حاملها أي الجسد أن يتبع عن كل رذيلة من الرذائل، ونتيجة العفة للنفس تكون مستقرة ومطمئنة وسعيدة ويجب أن نعرف أن خير كل عمل، أو خير كل فن يكون خيراً خاصاً بذلك العمل، وفي النهاية يصبح الخير عاماً للجميع.⁽¹⁾

ويؤكد أفالاطون أن العفة هي الخير التام لكافة الناس الأفضل أصحاب النفوس العفيفة هم الذين يحكمون الدولة الكاملة أو الفاضلة. إذ يقول أفالاطون: "لأيمكن أن يقبل الرجال الأفضل بالحكم لهذا السبب، أي لغرض اهال والحصول على المجد، ولا يرغب الرجال الأخيار طلب الدفع العلني ليحكموا، فيسموا بالملائجورين، ولا بمساعدة أنفسهم سراً من الدخل العام فيسمو لصوصاً. ولا يهتموا بالمجد، كونهم غير طموحين. يجب أن توضع الضرورة عليهم لهذا السبب، وأن يدفعوا دفعاً للخدمة العامة خوفاً من العقاب، وقد حسب هذا شيئاً، كما أتصور، سبب تقديمهم لتبوء المنصب، بدلاً من إجبارهم على ذلك. أما الجزء الأسواء من العقاب فهو أن يرفض أن يحكم، سيعرض نفسه لأن يحكمه من هو أسوء منه".⁽²⁾.

(1) نظر: أفالاطون، الجمهورية، الكتاب الأول، ص.70.

(2) ينظر: أفالاطون، الجمهورية، الكتاب الأول، ص.72.

وقد أكد أفالاطون أن الخوف " يخص الأخيار على أن يتسللوا المناصب، ليس بمحض أرادتهم، بل لأن لا سبيل لهم سوى عمل ذلك. ليس بحجة أنهم سيمتكلون أية منفعة أو متعة لأنفسهم، بل كضرورة، ولأنهم غير قادرين على ائتمان مهمة الحكم الصعبة لأي شخص أفضل منهم، أو كظير لهم حقاً".⁽¹⁾ وفضيلة العفة لابد وأن تحتاج إلى مران وتدريب لأن صاحب النفس الشهوية قد لا يستطيع أن يترك خصاله المذمومة إلا عن طريق المعرفة والعلم الذي يقرهما العقل، لأن الذي يمتلك المعرفة هو العاقل العفيف صاحب النفس الحكمة أو الطيبة.

ومن دون شك العاقل هو الخير، وغير العاقل هو قريب إلى الشر أو الرذيلة، يقول أفالاطون: "صاحب العفة خير وعاقل في نفس الوقت لأنه يمتلك السيطرة على جميع قوى النفس الأخرى أن كانت الحكمة أو الشجاعة أو الاعتدال".⁽²⁾ أن الظلم والابتعاد عن العفة قد يولد الخصم في المجتمع، والعفة والعدل بين الناس يولد التلاحم والصداقة بدون شك بينهم كون الظلم يخلق الانقسامات والكراهية والفتنة في المجتمع.

كون الظلم يجعل الناس يكرهوا واحدهم الآخر ويركز التباين بينهم، ويصيرون غير قادرين على العمل المشترك، ما دام لديه الاتجاه ليعمق البغضاء، أينما وجد، بين الأحرار أو بين العبيد، ليست القوة التي يمارسها الظلم إذن من طبيعة كونها توجد عن الأفراد في المدينة، في الجيش، في العائلة، أو في أي جسم آخر" ولنبدأ بهذا الجسم، فإنه يجعله غير قادر على العمل الموحد سبب الحيرة والعصيان أو عدم العفة وغير مستقر النفس لأنه يمتلك نفس بهيمية غير واعية لنفسها، ولهذا يصبح عدواً لكل الناس الخيرين الذين يمتلكون النفوس الطيبة".⁽³⁾

(1) أفالاطون، الجمهورية، ص.72.

(2) أفالاطون، الجمهورية، ص.77.

(3) أفالاطون، الجمهورية، ص.80.

وأن الإلهة هم أصحاب الطبائع الخيرة، وهم بالضرورة عادلون وغير مقصرون مع البشر، ولهذا يجب أن يكون الإنسان العادل الخير محبًا وقربياً إلى الإلهة. صاحب النفس الشهوية عدو للإلهة وليس قريباً منها. لأنه يضاد كل خير.⁽¹⁾

ويستخلص مما تقدم أن أفلاطون كان مميزاً بين المدركات العقلية والحسية في نظريته المعرفية، وكذلك بين النفس والجسد، فقد ميز في الأخلاق بين اللذة والألم من جهة، والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى، وكما أنه حارب كل من آمن بالمدركات الحسية وأعطى لها الأولوية في معرفة الأشياء وكذلك حارب الآلين، في الطبيعة فقد أعلن الحرب على السفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة، وعرض أفكارهم بأسلوب جميل ومن ثم فندها، قالوا أن القانون الخلقي الذي يخشاه الناس أما هو من صنع الناس كالقانون المعرفي، لا من وضع الطبيعة، بل أن الطبيعة تعارضه وتاباه.

رابعاً: فضيلة الاعتدال، وعند حصول الفضيلتين الحكمة والشجاعة لكل نفس من نفوس البشر، فلا بد من حصول النظام والتناسب لهذه النفس الباحثة عن السعادة، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا من خلال التأني في الأفعال والهدوء وعدم العجلة في كل عمل يختاره. وأفلاطون يسمى حالة النظام والتناسب بالعدل، باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء كل ذا حق حقه، فليست العدالة عنده فضيلة خاصة.

ولكن حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة. أما العدالة الاجتماعية، فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد، فأن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته، والعكس بالعكس، بل أن العدالة تستتبع الإحسان تماماً شاملأ، فلا تحدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء، لأن الإساءة أساءه إلى النفس أولاً. فالذي يقابل الشر يفقد عدالته، ويزيد الشرير شرّاً، فتنتج

(1) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص.81

هذه العدالة المزعومة ضدّها من الناحيتين، وهذا خلف.⁽¹⁾ وبذلك تكون العدالة في نظر أفلاطون هي التوافق والانسجام بين قوى النفس المختلفة، من حيث تؤدي كل وظيفتها الخاصة دون أن تتعادها. وتتدخل في اختصاص غيرها.

إن الاعتدال هو أنجاز الأعمال الصالحة، والاعتدال هو معرفة النفس، و معرفة الإنسان ما يعرفه وما لا يعرفه، فالعدالة هي الفضيلة بكل أبعادها وهي فضيلة النفس بشمولها وبكل أبعادها، " وأفلاطون يربط الاعتدال بالشخصية التي تكون نافعة لنفسها من خلال معرفتها لتلك النفس، ونافعة لغيرها من خلال معرفة التقوى والعمل الجيد".⁽²⁾

وقد تنسب هذه الخاصية للرجال تعدّهم في مقام الأنبياء في نهاية المطاف يقول أفلاطون" ركز اهتمامك بقرب أكثر وأنظر في داخلك وتأمل ملياً التأثير الذي يمتلكه الاعتدال على نفسك، وطبيعة ذلك يجب أن يكون لديها هذا التأثير..... أن الاعتدال يجعل الإنسان حياً أو متواضعاً، وأن الاعتدال هو الشيء عينه كالتواضع. ونستنتج من ذلك أن الاعتدال ليس نبيلاً فقط، بل جيد أيضاً. والاعتدال لابد وأن يكون نابعاً من نفس طيبة خيرة وهذه النفس لا تحب الشر وتجنبه كل حين."⁽³⁾

كل هذه النصوص تجعلنا نقول أن العدالة أهم فضيلة للنفس من بقية الأنواع الثلاث. السبب لأن العدالة خير النفس، والنفس اسمى وابهى وابقى من كل شيء مادي زائل، أي أبقى من الدنيويات جميعاً، قد تنزل بالعادل المصائب الكثيرة وهو سعيد بعدلاته لأنها هدفه".⁽⁴⁾

(1) ينظر: فيصل، ساهرة حسين، الأخلاق في فلسفة أفلاطون، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، 2002م، ص.99.

(2) أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص.446.

(3) أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص.447.

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.96.

لابد وأن يكون الاعتدال هو علم العلوم حسب رأي أفلاطون في جميع محاوراته يؤكّد الرجل المعتمد هو الإنسان الأكثر هدوءاً وأكثر رزانة من الذين يتسرعون في كل عمل يقومون به ولهذا التسرع يؤدي بالإنسان إلى نتائج غير مرضية لا لنفسه ولا للأخرين أذا امتلك الإنسان معرفة المعرفة فقط، بدون آية معرفة أبعد للصحة والعدل، فأن الاحتمال هو أنه سيعرف أنه يعرف شيئاً ما، وامتلك معرفة محددة، في حالته الخاصة. لهذا من يعرف الصحة لابد وأن يكون صحيحاً غير معتملاً من حيث جسده، وكذلك من يعرف الحكمة وكل علم لابد وأن يتحصن بذلك العلم لأن المعرفة أساس كل حكمة في عالم الوجود.⁽¹⁾

ولكل علم فن، أو بالأحرى لكل علم نتائج تختبر من خلال ذلك الفن أو العلم فالذى يبحث في طبيعة الطب مثلاً يجب أن يختبرها في الصحة والممرض، اللذين هما مجال فن الطب، وليس في ما هو دخيل وفي غير حقله. وهذا من دون شك... لأن الذي يجري الاختبار يجب أن يكون عادلاً وصاحب علم كالعلم الذي يختبره.⁽²⁾

ويقول أفلاطون: إن الرّبّ الذي نجنيه عن الإنسان الذي يميز ما يعرفه عن الذي لا يعرفه، وأنه يعرف الواحِد من العلوم عن آخر، وأن يدرك قدرة عقلية مماثلة للبصرة في الآخرين، فسيكون هناك منفعة كبرى، كونه قد حصل على الحكمة الكاملة".⁽³⁾

إن الأخلاق الأفلاطونية تقوم على الدين، هو دين أفلاطون الخاص وهذا يتضمن توحيد فلسفياً يوحد بين الإله ومثال الخير مع اعتقاد بالتدبر أو العناية مع اقتناء بأن العالم صنع عاقل ونسخة من عالم المثل، وتتمثل عبادته بالإله في الفضيلة والمعرفة.

ومن دون شك تبقى الفضيلة عند أفلاطون، هي التي تكون جميع نتائجها مرضية للأخرين، وأن الرذيلة لا يمكن أن تؤدي بنا إلى المنفعة. ولهذا يوافق أفلاطون بالتأكيد

(1) ينظر: أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص 460.

(2) ينظر: أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص 462.

(3) أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص 464.

على أن قول الحقيقة هو مسألة أساسية بالنسبة للفضيلة: فالكذاب ليس رجلاً فاضلاً، لكن هل يكون الأمر كذلك دائماً؟ هل تعجز الملابسات دائماً وأبداً عن تغيير هذا الفرض الأساسي؟ أفترض أن لك أخ يحضر في أحدى المستشفيات وهو يتساءل بدهشة عن عدم مجيء زوجته المحبوبة لزيارته في ساعته الأخيرة ويكون العذر كاذباً لكي تهدأ من روعه وعدم إزعاجه هل يكون ذلك إيجابياً مادامت الغاية راحة ذلك المريض وعدم التسبب للألم فيكون الأمر جائز.

ولكن العدالة يجب أن تأخذ مجاراتها في جميع الأشياء، الصدق خير يجب أن يتمسك به، والكذب شر يجب الابتعاد عنه. وأن المجتمع الفاضل هو المجتمع العادل الذي يحكم من قبل رجل عادل. ونصل من خلال ذلك أن أفلاطون بدون شك كان يرغب أن يربط العمل الحرفي بالنسبة إلى الإنسان بما ينتج ذلك أن العمل من ثمرة تؤدي بصاحبها إلى المنفعة واللهفة في حياته، وذلك لابد وأن تؤدي في نهاية المطاف إلى إسعاد الناس. ولا يستهزأ بالأعمال ولا يستحقها لأنها هوية كل أنسان المهنة وكل مهنة مادامت نافعة تخصّص للعدل من حيث العمل النافع مهما يكن فهو نبيل وشريف وصاحبها ذا شرف ونبذ.

ثانياً: النظر والتأمل أساس السعادة

توصف الأخلاق في الفلسفة اليونانية بأنها تمثل مذهب السعادة في الأخلاق.⁽¹⁾ لأنها تبحث في ماهية السعادة والطرق والوسائل المؤدية لها، إن السعادة هي الخير في ذاته الذي لا يطلب من أجل شيء خارجه إلا أن هناك شيئاً في فهم العلاقة بين الفضيلة والسعادة حيث إن أفلاطون يقول تكون السعادة نتيجة لازمه عن الفضيلة.

ويتبّع من خلال ذلك إن أفلاطون يميل إلى أن تعشق كل ما هو كلي ومطلق وهام جداً ينبع من روحه المثالية وأفكاره الخيالية التي تحلق في السماء تستأنس بعالم

(1) ينظر: ماهر كامل، وعبد المجيد عبد الرحمن، مبادئ الأخلاق، ط ١، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨م، ص 79

الكليات المطلقة في عالم المثل وترفض الضياع والانغماض في الجزئيات المحسوسة المتكتلة التي لا أساس لها

من الحق⁽¹⁾.

وكان أفلاطون قد قرر في نظريته، أن كل ما هو حقيقي وكامل ومطلق لا يكون كذلك إلا أن

توثقت صلته بعالم المثل، فالخير الحقيقي الثابت هو الخير بالذات الذي هو مثال الخير، الذي يشكل المصدر والمنبع لكل خير آخر سواه في هذا الوجود وكذلك الحال بالنسبة للجمال. فالجمال الحقيقي هو الجمال بالذات أو مثال الجمال الذي هو مصدر لكل أنواع الجمال في الأشياء الجميلة وهذا ينطبق على باقي القيم المعنوية والأخلاقية كالجمال والعدل وغيرها⁽²⁾.

وبما إن الفضيلة عند أفلاطون متوقفة على معرفة المثل وان السعادة نتيجة تلزم عنها صارت هذه السعادة مرتبة على العلم بالمثل أيضاً. ويجب أن القول إن أفلاطون في فلسفته الأخلاقية لم يكن نظرياً بحثا وإنما كان يهدف إلى غاية عملية فلم يكن النظر والتأمل الفلسفية عنده إلا بقصد تقويم السلوك وتهذيبه وصولاً إلى بناء الإنسان الكامل والدولة الفاضلة ويوضح مما سبق أن فضيلة النظر والتأمل هي أفضل وأكمل الفضائل الأخرى.

وبما إن السعادة نتيجة مرتبة منطقياً على الفضيلة عند أفلاطون وبعد كل ذلك نلاحظ إن السعادة الحقيقية هي سعادة النظر والتأمل عند أفلاطون⁽³⁾. وفي الوقت الذي يلجاج أفلاطون إلى المثل المفارقة يستعين بها على دعم حججه وتأييدها يستعين بالواقع

(1) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، 1974م، ص 354 - 358

(2) نزعة أفلاطون المثالية نابعة من نظريته في المثل التي طرحها في محاورة الجمهورية، ك. 7. وكذلك ينظر: محاورة المأدبة، ترجمة وليم المري، دار المعارف بمصر، القاهرة بلا تاريخ، فيما يخص مثل الجمال ينظر: محاورة فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، عام 1966.

(3) ينظر: أفلاطون، محاورة الجمهورية، ك. 7.

الجزئي المحسوس والملموس، فالمثل للحق والصدق بينما الواقع المحسوس مصدر للوهم الباطل عند أفلاطون⁽¹⁾.

وإذا كانت الأخلاق اليونانية توصف بأنها أخلاق السعادة. فهذا لا يعني أنها تمثل اللذة دائمًا، ذلك أن السعادة عند أفلاطون، دائمًا مصاحبة للفضيلة كما يؤكد في محاورة غورغياس " ومن الضروري أن يكون الحكيم عادلاً وشجاعاً وتقىأ، وأيضا الإنسان الطيب... الذي يعمل كل شيء بما هو طيب وجميل فإنه لا يمكن أن يفوته الحصول على النجاح والسعادة.. وعلى كل إنسان لكي يكون سعيد أن يبحث عن الاعتدال ويتدرّب عليه ويهرّب بسرعة من الشرابة"⁽²⁾.

وعلى صعيد آخر فإن الخير الأقصى الذي هو الخير في ذاته عند أفلاطون لا يعد غاية لسلوك الإنسان وأفعاله فحسب، وإنما يشكل غاية عليه عامة ينتهي إليها كل ما في الوجود، وبناءً على ذلك فالخبر عند أفلاطون ليس معنوياً أو قيمياً حسب وإنما يتمتع بوجود موضوعي مستقل وإن إضفاء صفة المطلقيّة والموضوعية على الخير من قبل أفلاطون إنما يعتبر ردًا على السفسطائيين الذين يقررون أن السعادة تقوم في اللذة والشهوة الحسية، وأفلاطون يقرر العكس من ذلك باعتبار العقل هو مصدر الإلزام الخلقي، لأن النظام والانسجام الذي يسود أجزاء النفس إنما يرجع إلى قيادة وتوجيه العقل.

وبناءً على رفض أفلاطون للتفسير السفسطائي للفضيلة والسعادة فهو يقرر أن السعادة هي الفضيلة، وهي غاية الغايات التي تسفر عن المثل. ونرى من كل ما سبق إن السعادة عند أفلاطون ترتكز على نظريته في المثل والتي تشكل بدورها الأساس المتبين، للفضيلة والتي تقوم على العلم بعالم المثل، والذي هو الفلسفة، وفهم للرابطة بين المثل

(1) ينظر: أفلاطون، غورغياس . ترجمة محسن حسن ظاظا، مراجعة د. علي سامي، النشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، عام 1970، ص 507

(2) أفلاطون: غورغياس، ص 507

وعام الحس، ومن ثم التثقف بالفنون والآداب والتمتع باللذائذ النقية الطاهرة والبريئة والترفع عن كل ما هو خسيس ودنيء.

لا يخرج أفالاطون بعيداً عن المبادئ التي رسمها سocrates على إنهم يسيران في الطريق نفسه ويؤكد أن المبادئ نفسها التي نادي بها ولاسيما مبدأ الشهير القائل (الفضيلة علم) الفضيلة المعرفية والفلسفية أرقى الفضائل عندهما لأنها تحقيق لجوهر الإنسان بما هو إنسان وبما إن السعادة لا تنفصل عن الفضيلة بأي شكل بل إنها دائماً مصاحبة وملازمة لها مثل الشقاء والعذاب مصاحب للرذيلة.

أي إن السعادة ترافق الخير والخيرين بينما يكون الشقاء رفيقاً للشر والشريرين. وبما إن فضيلة التأمل هي الفضيلة الأكمل والأرقى فالحكيم عند أفالاطون بالضرورة عفيف وشجاع وعادل، بل أكثر من ذلك فهي تضع الحكيم في مرتبة من القدسية بحيث يكون وسط بين الألوهية والبشرية وبما إن السعادة نتيجة مرتبة على الفضيلة، أصبحت السعادة التأملية أو الفلسفية من السمو والرقي بحيث لا تدنى بها

سعادة⁽¹⁾

وسعادة التأمل هي السعادة الحقيقة بالنسبة لأفالاطون ذلك إنه يجعل من الفلسفة والتأمل العقلي وسيلة الفضيلة وطريق للكمال وسيلة للفوز بالسعادة الأبدية في العالم الآخر، ولذلك يظهر عندما يصرح على لسان سocrates فيدون بان الفيلسوف يقدم على الموت مبهجاً لأنه عارف بالحقيقة يعرف بان الروح خالدة والجسم فان، ولذلك فالسعادة الحقيقة هي سعادة النفس، أما سعادة الجسم متمثلة في اللذائذ والشهوات فهي مجرد أوهام خادعة. قد عرفنا إن السعادة الالزمة عن الفضيلة عند أفالاطون، انها تكون في اللذة ورفض أفالاطون كونها في اللذة الحسية إنما يطلق من مبدأ معارضة للفلسفة التي يصورون السعادة على إنها مجرد لذة لا غير ويغلبون الشهوات ويبررون منطق القوة باعتبار الحق بلا قوى في استقلال الضعف وإن أفالاطون يرفض هذا المنطق

(1) نظر: أفالاطون، الجمهورية، ص 490-497.

المنحرف لأن تقليل القوة يعني سيادة الظلم والظلم عنده لا يكون لذة حقيقة لأنها لا تكون إلا مع

الخير في اعتبار اللذة والسعادة دائمًا مصاحبة للفضيلة⁽¹⁾.

يتضح من خلال ذلك أن أفالاطون يؤكد بان السعادة لا تكون إلا مع الفضيلة لدرجة انه يرى أن

تحمل وطأة الظلم أفضل كثيراً من أن يمارس الإنسان الظلم وما يقول في جورجياس إن ارتكابنا الظلم أفح

من أن تكون ضحية له وان إلفلات من العقاب افرح من تحمله⁽²⁾.

وهذا يعني إن أفالاطون يرفض أن تكون السعادة في ممارسة اللذة دائمًا والأبعاد عن الألم انه يرفض

أن يكون الألم دليل الشر، واللذة دليل الخير دائمًا بل قد يكون العكس تماماً وهو أن تكون اللذة شرًا والألم

خيراً وان السعادة والشقاء حالتان متعاكستان، عند أفالاطون مثل تعاقس الصحة والمرض، حيث أن

السعادة تقوم في الصحة وفي المرض يسكن الشقاء.

وبناءً على ذلك فان أفالاطون يرى ضرورة تحمل الضرر العلاج في سبيل الشفاء من المرض، فهنا

يكون الألم خيراً لأنه يشفى من المرض وينتج الصحة التي تكون سبباً للسعادة، وكذا الحال في العقوبة

القانونية التي تعد علاجاً لمرضى النفس، ويقصد أفالاطون من وراء ذلك التزام جانب الفضيلة في الحكم

والاعتدال وعدم الجري وراء الشهوات والملذات الأنانية من أجل لذات هادئة غير معروفة⁽³⁾.

وان أفالاطون في دعوته إلى الابتعاد عن الملذات والشهوات " لا يعني انه يريد قتلها

وإماتتها أو استئصالها كما يعتقد بعضهم، إنما يدعوا إلى الاعتدال في اللذة، وترك ما هو

شائن ورذيل منها، الذي يكون سبباً في الخسارة والوضاعة والاقتصر على اللذائذ الصافية

الطاهرة والنقية التي لا تشوه الفضيلة أو تضر بخريمة الإنسان، وكما يصرح بذلك

(1) ينظر: أفالاطون، محاور فيدون، ص 114 .

(2) ينظر: أفالاطون، جورجياس، ص 474

(3) ينظر: أفالاطون، جورجياس، ص 474

أفلاطون قائلاً انه من الخير إشباع الرغبات التي تجعلنا أفضل عندما تتحقق لا تلك التي تجعلنا أسوء" ⁽¹⁾.

وبعد ذلك نلاحظ أفلاطون يقرر في مجال اللذائذ اتخاذ حالة وسط، وهو التزام الاعتدال، ففي الجمهورية يصرح بان هناك أمراً ليس ابتهاجا وليس ابتناسا.احتل مركزاً وسطاً بين الاثنين، انه ضرب من السكينة بالنظر إلى هذين الانفعاليين في النفس، ويؤكد كذلك أن الخير لا يكون في اللذة وحدها ولا في الحكمة وحدها، إنما بالمزج الذي يأخذ من اللذة بشيء، ومن الحكمة بشيء آخر بحيث يكون هذا المزج، لا يطفئ فيه طرف على طرف. وإنما حالة وسطى بين العقل واللذة ومن هنا فان ما يقرره أفلاطون يعد الأساس الذيبني في الوسط المعتدل ونجد إن أفلاطون يقسم اللذائذ إلى ثلاثة أنواع في الجمهورية وهي:

- 1 لذائذ الحكمة التي تدخل المنزلة الأولى.
- 2 لذائذ الشرف التي تحمل المنزلة الثانية.
- 3 لذائذ الثروة التي تحتل المنزلة الثالثة.

ويتضح من خلال ذلك إن الإنسان الفاضل أكثر الناس سعادة، وأفضل اللذات هي لذائذ الحكمة في صفاتها ونفائها، ويدرك أفلاطون إن الحكيم حائزًا على رضا الإله، وإن الفيلسوف يكون أكثر الناس سعادة. والسعادة واللذة الحقيقيتان عند أفلاطون مصدرها المثل الإلهية وهو يستند إلى مثال المثل الذي هو كل ما في الوجود، ذلك هو مثال الخير مصدر كل نوع الخير في الوجود، بما فيه الوجود ذاته. وعالم المثل تسوده السعادة لأنه الهي في حين إن عالم الحس كله شقاء وتعاسة لأنه خلو من أي روح إلهية للسعادة عند أفلاطون أساس الهي. ولذلك فان أفلاطون يوحد بين الحياة السعيدة للبشر وحياة التشبيه بالآلهة، وبناء على ذلك فعل فعل يستلهم فيه البشر روح الآلهة. يكون فعلاً حسناً ويجلب الثواب والسعادة⁽²⁾.

(1) أفلاطون، جورجياس، ص 498.

(2) ينظر: أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام 1972 ص 90-91

ومن كل ما سبق نلاحظ إن أفالاطون يأتي على ذكر مراتب الخير في (الفيلسوف) وان هذه الخيرات

هي:

أولاً: الحياة المختلطة التي توصف بالاعتدال والتناسب الذي بدونه لا يستحق قوام أي مزيج..

ثانياً: عناصر المزيج التي هي الحكمة والعقل والفنون والمهن..

ثالثاً: المللذات وهي ادنى امراض⁽¹⁾

ومما تقدم يتبيّن أن اللذة عند أفالاطون، إذا كانت خيرة ومعتدلة صافية ونقية فلا تحتل إلا أدنى المراتب من الخير، أما إذا لم تكن كذلك فليس لها خيرا على الإطلاق إنها تندرج ضمن قائمة الشرور ومع ذلك فإن أفالاطون يشير إلى بعض اللذائذ الحسية التي تعد عنده نقية وصافية وخيرة، إذا كانت معتدلة، وتثير البهجة والانشراح.

وبما أن السعادة واللذة عند أفالاطون يجب أن تلتقي بما هو هي ومثالي وعليه فهو يقر في المأدبة بأن السعادة تستقر في الجمال المطلق الذي لا يوجد إلا في مثال القائم بالذات ومستقل عن كل ما هو مادي ومحسوس ومن يمكن من بلوغه يكون خيراً أبداً، ويحظى بمحبة الآلة ويظفر بالخلود⁽²⁾

ثالثاً: المنظومة الأخلاقية في إدارة الدولة أساس العدل الاجتماعي

يتساءل أفالاطون عن العدالة والظلم في مدينته الفاضلة وعن أوجه الاختلاف بينهما وأيهما يجلب السعادة والازدهار للدولة، يعتقد إنَّ الدولة بالأساس خيرٌ وتكون حكيمه وشجاعه وعادلة، إنَّ هذه الفضائل الأخلاقية الأربع لا بدَّ أن تتوفر في الدولة العادلة ويكون توفر الحكمة بالمشورة والتدارب الجيد وهذه منشئها المعرفة والعلم وليس بالجهل، والعلم متوفّر عند الحكماء فقط الحكماء الذين درسوا سلوك الدولة أوقات

(1) ينظر: أفالاطون، الفيلسوف، تحقيق وتقديم أوغست ديس، ترجمة الألب فؤاد جرجي، دمشق، سنة 1971، ص 66

(2) ينظر: أفالاطون، المأدبة، ترجمة، وليم البيري، دار المعارف بمصر، القاهرة بلا تاريخ، ص 75.

السلم وال الحرب وصفات الشجاعة التي تتصف بها طبقة واحدة من تلك الطبقات الثلاث وهذه الطبقة لا بد أن تدرك المعيار الذي بمحبته أن تخشى الشيء أو لا تخشى مثل الحرب أو التدخل الخارجي من دول أخرى معادية المجاورة.

إن هذا المعيار تعلمه هذه الطبقة بالتربيـة العقلية والرياضة البدنية والتدريب الجسـماني والتعليم في المدارس وامتلاـكـهم إلى النـظر الصـحيـحـ الذي أـكـدـ عليه أـفـلاـطـونـ وهو ما لا يـجـبـ أنـ يـتـأـثـرـ الفـردـ خلال دراستـهـ بالـرـغـبـةـ بالـلـذـةـ أوـ الـأـلـمـ أوـ الـخـوـفـ ليـكـونـ بالـتـالـيـ بـعـيـداـ عـنـهاـ ليـكـونـ قـرـيـباـ منـ الشـجـاعـةـ التيـ يـجـبـ أنـ تـتـصـفـ بهاـ طـبـقـةـ الـجـنـدـ وـالـمـحـارـيـنـ وـالـحرـاسـ وـكـانـهـ تـبـدوـ"ـ كـعـلـمـيـةـ اـنـسـجـامـيـهـ بـيـنـ أـكـثـرـ مـنـ شـيـءـ واحدـ لـتـنـتجـ الـفـضـيـلـةـ بـدـلـاـ مـنـ أـنـ تـكـونـ صـفـةـ مـثـلـ بـقـيـةـ الصـفـاتـ الأـخـرىـ"ـ⁽¹⁾

يـقـولـ أـفـلاـطـونـ "ـ أـنـ النـفـسـ مـوـجـودـةـ قـبـلـ وـجـودـ الـبـدـنـ وـهـيـ تـدـخـلـ إـلـيـهـ وـتـحـركـهـ كـمـاـ تـحـركـ نـفـسـهـ"ـ⁽²⁾ـ وـضـبـطـ النـفـسـ هوـ نـوـعـاـ مـنـ النـظـامـ تـكـونـ السـيـطـرـةـ فـيـهـ مـنـ الـجـزـءـ الـحـسـنـ عـلـىـ الـجـزـءـ السـيـءـ مـنـهـاـ وـكـانـمـ الـدـوـلـةـ سـيـدـةـ تـقـوـدـ نـفـسـهـ بـصـورـةـ صـحـيـحةـ إـذـ تـحـقـقـتـ فـيـهـ فـضـيـلـةـ الـاعـتـدـالـ بـسـيـطـرـةـ الـجـزـءـ الـأـحـسـنـ عـلـىـ الـجـزـءـ الـأـسـوـءـ،ـ وـلـكـنـ أـيـنـ يـتـحـقـقـ هـذـاـ الـاعـتـدـالـ وـأـيـنـ تـكـوـنـ فـضـيـلـةـ الـاعـتـدـالـ؟ـ وـالـجـوابـ يـكـونـ ذـلـكـ عـنـدـمـاـ تـسـيـطـرـ الـطـبـقـةـ الـحـاكـمـةـ عـلـىـ رـغـبـاتـ وـشـهـوـاتـ الـطـبـقـةـ السـفـلـىـ صـاحـبـةـ الشـهـوـاتـ وـالـنـزـوـاتـ،ـ فـلـاـ بـدـ مـنـ وـجـودـ مـاـ يـشـبـهـ اـتـفـاقـ بـيـنـ الـطـبـقـةـ الـعـلـيـاـ الـحـاكـمـةـ وـالـحـكـيـمـةـ وـالـطـبـقـةـ السـفـلـىـ لأـجـلـ الـاعـتـدـالـ الـذـيـ تـبـغـيـهـ الـدـوـلـةـ فـيـكـونـ الـاعـتـدـالـ فـيـ كـلـ أـجـزـاءـ الـدـوـلـةـ وـلـيـسـ تـخـتـصـ بـهـاـ طـبـقـةـ دـوـنـ أـخـرـىـ مـنـ طـبـقـاتـ الـمـجـمـعـ الـثـلـاثـ-ـ السـفـلـىـ وـقـمـلـ عـامـةـ النـاسـ وـالـوـسـطـيـ الـجـنـدـ وـالـحـرـسـ إـلـىـ الـطـبـقـةـ الـعـلـيـاـ طـبـقـةـ الـحـكـمـاءـ لـذـلـكـ يـكـونـ الـاعـتـدـالـ فـضـيـلـةـ تـأـتـيـ مـنـ الـانـسـجـامـ وـالـوـحدـةـ بـيـنـ طـبـقـاتـ الـمـجـمـعـ.

(1) التلويع، أبو بكر، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، ص.55.

(2) مطر، أميرة حلمي، جمهورية أـفـلاـطـونـ، ص.105.

فالعدالة مبدأً أساسياً في فكر أفلاطون وهو يؤكد عليه بأن يقوم كل فرد بتأدية عمله الذي أعد له

طبعياً، لذا على الفرد أن يقوم بتأدية عمله الخاص به وليس له التدخل في أعمال ووظائف الغير أو الانتقال من حرفه إلى أخرى في طبقة أخرى فان هذا يُعد خروج عن مسار القانون الطبيعي فيكون الظلم عند ذلك، إنَّ الانتقال الذي يُعد خارج القانون الطبيعي بحيث يؤثر على العدالة هو ليس في انتقال الفرد من حرفه أو مهنة إلى أخرى في نفس الطبقة ولكنَّه الانتقال من طبقة إلى أخرى، لأنَّ الانتقال داخل الطبقة الواحدة لن يؤثر على العدالة، فمثلاً التجار الذي يمتلك بعض الثروة والامتيازات قد يحاول الانتقال من طبقته إلى طبقة المحاربين أو قد يفكر بعض الجنود بالفوز بأحد كراسى الإدارة في الدولة فانَّ ذلك يؤدي إلى الانحراف عن العدالة وينتشر أمراً مدمراً وقاتلًا للدولة ولك أن يتنتقل التجار من تجارتة إلى حرفه داخل الطبقة ليكون نحاتاً مثلاً فليس في ذلك أثر سيء على العدالة أو الدولة.

وقوى النفس التي تحدثنا عنها هي التي تدير حركات البدن وتعمل في الإنسان، لذلك يكون

السعى هنا إلى تنظيم ضوابط للسيطرة على هذه القوى لغرض بناء سعادة الإنسان ولكل من يريد بناء مجتمع أو نظام اجتماعي يتمتع بالاستقرار والحياة الكريمة والهانئة أو الانتقال به إلى حياة أفضل، فأخلاق الدولة عنده أن يكون الإنسان مواطناً صالحاً في دولة صالحة لذا من العبث أن نبحث في أخلاق الفرد الصالح بمعزل عن دراسة ما هو صالح للمجتمع فكان من الضروري حينئذ أن "تدخل الأخلاق مع السياسة وأن تلتزم المسائل الأخلاقية بالموضوعات السياسية"⁽¹⁾ مع أنَّ اهتمامه كان منصبًا على النفس الفردية البشرية لتسمو إلى الكمال، أي أنَّ دراسته للنفس الفردية هي أساس دراسته للدولة وما دراسته للسياسة إلا للبحث في النفس البشرية من خلال صورتها الكبيرة وهي المجتمع أو الدولة.

(1) إمام، عبد الفتاح، فلسفة الأخلاق، ص.94.

فالفرد عنده " يكون عادلاً و يؤدي وظيفته الحقة إذا أدى كل جزء من الأجزاء المكونة له وظيفة، والدولة تكون عادلة إذا أدت كل طبقة من الطبقات وظيفتها"⁽¹⁾ فكانت السياسة عنده وسيلة لغاية عظمى ومن هنا كان اهتمامه في بناء مدينته الفاضلة و حكامها السائرون على الفضيلة والعدالة، فالدولة غايتها إسعاد أفرادها وأعانتهم على الوصول إلى هذه الغاية " وإذا كان خير وسيلة لإعانة الأفراد على الوصول إلى أغراضهم هو التربية كانت تربية الشعب أول وأهم عمل تقوم به الدولة "⁽²⁾ لإنجاز مجتمع طبيعي أمثل ويكون حكام هذه المدينة من الأشخاص الذين تتتوفر فيهم محبة الحق وضعف الشهوة وبالتالي شرف النفس، هؤلاء الأشخاص يتزmemهم معلمون لدراسة الفلسفة لمدة تقرب الخمسة سنوات والمتميزون من هؤلاء يتم اختيارهم وترقيتهم إلى رتبة الحكام باعتبار أنَّهم فلاسفة يمتلكون بالأخلاق الحميدة والسلوك السوي وميزتهم الاعتدال.

لكنَّ هذه النفس وهي ساكنة في البدن تحتاج إلى الحرية وهذه الحرية تحدها الحكومات المسيطرة، فإذا كان إفراط فيها كانت نتائجه الاستعباد من القوي إلى الضعيف وإذا كانت محددة جداً كانت الحكومة حينئذ أكثر استبداداً فصار الفيلسوف بين هذه الفِكْر وهذه الآراء كرجلٍ في غابة تحوطه الوحوش لا يدرى ما يصنع إلا أن يستعمل الحكم وينزوي مجاناً الريح والعاصفة حتى تمر ليقول قوله وصولته متغياً المستقبل ليضع نظاماً للمدينة الفاضلة وهذا ما فعله أفلاطون بعد عاصفة السفسطائيين في أخلاقهم النسبية.

يرى أفلاطون إنَّ أول ما يجب عمله في بناء المدينة الفاضلة إيجاد أو البحث عن ملك صالح يحكمها والأمر الثاني هو إبعاد كل كبار السن من هذه المدينة إلا من يُنتفع منه في حفظ النظام أو تعليم الشبان، وذلك لأنَّ أساليب الكبار تفسد الشباب وتطبعهم بطابع الماضي، ونعد للجنسين من هؤلاء الشباب منهجاً تعليمياً و تربوياً يمتد إلى عشرين

(1) أفلاطون، الجمهورية، 103.

(2) أفلاطون، المصدر السابق، ص 103.

عاماً يشمل من ضمن ما يشتمل تعليمهم أساطير تعود النفس عند الأبناء على طاعة الآباء والدولة لذا فهي ليست الأساطير القديمة (الإلياذة ولاديسا) اللتان يعتبرهما أفلاطون أساطير فاسدة، فإذا ما قضى الشباب تعليمهم وضعت لهم اختبارات جسمية وعقلية وأخلاقية.

فالفاشلون في الاختبار تحتاجهم الدولة في العمل والصناعة والزراعة فهم في الجانب الاقتصادي فيها وهم يتمتعون بصلاحية امتلاك الأراضي والثروة في حدود معينة لا تصل حد الثراء ولا يكون لهم امتلاك العبيد بينما الذين اجتازوا الامتحان يدخلون في منهاجاً آخرأً من التعليم والتدريب يمتد إلى عشرة أعوام جديدة ويحرى لهم اختبار بعد انتهاء المدة، فالراسبون في الاختبار تحتاجهم الدولة كجنود حماة للوطن والحدود وتكون حياتهم عسكرية ولا يسمح لهم بالتملك أو العمل بالتجارة والمالية والأعمال الحرافية المهنية.

وأما الناجحون فينتقلون إلى دراسة الفلسفة الإلهية بفروعها- رياضيات ومنطق وسياسة وقانون- مدة خمسة أعوام أخرى ليكون تعليمهم في خمسة وثلاثين عاماً مستمرة يخرج منها إلى الحياة العملية والحياتية ليتعلموا الكسب والرزق ويسقوا طريقهم في الحياة، إنَّ هذه القلة الباقية من المتعلمين يتركوا يمارسون حياتهم الاعتيادية بما تعلموه من التربية والتعليم في مدارسهم مدة لا تقل عن أعوام عشر ليكونوا بعد ذلك هم الطبقة المهيمنة والحاكمة على المدينة دون الحاجة إلى انتخاب أو تزكية وهم غالباً ما يكونوا بالأساس من الطبقة الأرستقراطية لكنهم يحرمون من الأملاء.

ولن يكون في المدينة قانوناً يحكمها حيث لا موجب له بوجود الفلاسفة الحكماء الذين لم تفسدتهم أو ت تعرض لحكمتهم المفاسد فتعرض عليهم القضايا والمنازعات ولهم القول الفصل فيها "فحكام الأمة يجب أن يكونوا فلاسفة وطا كان الفلاسفة في كل أمة قليلين وجب أن تكون الحكومة أرستقراطية بالعقل والعدالة وليس

⁽¹⁾ أرستقراطية المال والنسب

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص 131.

يتبيّن مما تقدّم أنَّ الدولة عند أفلاطون هي صورة كبيرة للنفس لذلِك نراه عند التعليم قسماً

الدولة إلى ثلاث طبقات بحسب قوى هذه النفس وهذه الطبقات هي:

1- الطبقة العاملة- النحاسية - وتشمل الزراع والصناع والتجار وأصحاب الحرف المختلفة وهؤلاء من

غلبت عليهم شهواتهم فهي تقابل إذن النفس الشهوانية عند الفرد.

2- طبقة الجندي والمحاربين- الفضية- ومهمتها إطاعة الطبقة الثالثة وتنفيذ أوامرها في كبح جماح

الطبقة الدنيا وكذلك للدفاع عن الدولة كونها تتسم بالشجاعة، فهي إذن تقابل النفس الغضبية

عند الفرد.

3- طبقة الحكام أو الفلسفـة- الذهـبية- ومهمتها تدبير شؤون الدولة والشهر بإخلاص وحكمة على

رعاية الصالح العام وهي تقابل النفس العقلية عند الفرد.

على أن يكون الانسجام بين هذه القوى أو الطبقات طبيعياً بحيث لا تطغى ولا تجور أحداًها على

الأخرى ولا تحاول القيام بوظيفة غير التي يؤهلها استعدادها الطبيعي لها لأنَّ ذلك يجر على الدولة

المفاسد " فإذا اهتمت الطبقات الثلاث بعملها الذي يلائمها في الدولة وفي مجالها الخاص تحقق العدل "⁽¹⁾"

إذن الدولة عند أفلاطون بلا قوانين وهو أمر لم تعهده المدن اليونانية، فالقانون موجود فيها

وحكمة على سقراط بملوت بموجب قوانين المدينة وكذلك أكْد السفسطائيون على احترام القانون، لكن

أفلاطون يرفض هذه القوانين في مدينته الفاضلة رجأاً لأنها حكمت على أستاذه سقراط بملوت والبديل هو

ما يملك الفيلسوف من حكمة، لكن نلاحظ عاد إليها وهو في العقد السبعين من عمرة من خلال كتابه

القوانين، بعد أن تيقن عدم فسح المجال إلى الفلسفـة في الوصول إلى الحكم لذلـك غير دورهم من حكم

الدولة بشكل مباشر إلى رسم القوانين الضرورية للدولة حتى تصل إلى السعادة يصلوا من خلال القوانين إلى

إسعاد الفرد والمجتمع.

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص132.

يتبيّن مما تقدّم في نظرية الأخلاق الأفلاطونية أنَّه يمكن الوصول إلى مجموعة من النتائج هي كما

يلي:

- 1- يُعدُّ أفلاطون أول من أعطى الدور الحاسم الذي تقوم به الأخلاق في حياة الفرد والمجتمع وأنَّ المفاهيم الأخلاقية تستمد من المثل الأعلى قيمتها وغاياتها المتسامية.
- 2- إنَّ فلسفة الأخلاق عنده ذات صلة وثيقة بالباحثين الآخرين من فلسفته كالنفس الإنسانية وتقابل الفضائل الأخلاقية مع أقسام النفس وكذلك ارتباطها بالسياسة والإلهيات فيما يعبر عن الإله بالخير الأقصى أو مثال الخير بالذات.
- 3- رفضه للأخلاق النسبية واهتمامه بعمل الخير لذاته ورفضه اعتبار الفضيلة هي اللذة كما هو واضح في نقده للأخلاق عند السفسطائيين وارتباط معنى الخير والشر.
- 4- قناعته بعدم خضوع أحكام الناس عن الخير والشر أو الصواب والخطأ نابع من مقاييس فردية كالمشاعر والذوق والوجودان أو الأهواء الشخصية، بل يكون الحكم عاماً وشاملاً بحيث يخضع للتغيير والتطور ولا يفرق بين الأفراد ولا يكون ذلك إلا باعتماد العقل وسيلة للحكم.

الفصل الرابع

النظريّة الأخلاقية عند أرسطو

بين النزعة العقلية والإنسانية الواقعية

المبحث الأول: الأفعال الإنسانية الأخلاقية بين الموضوع والمنهج.

أولاً: موضوع علم الأخلاق.

ثانياً: منهج علم الأخلاق.

المبحث الثاني: سلوك الإنسان بين القيم الفاضلة وأفعال التعلق والروية.

أولاً: الفضيلة وضابط السلوك الإنساني.

ثانياً: الفضيلة الأخلاقية والوسط الذهبي.

ثالثاً: فضيلة اللذة بين المدركات الحسية والتأمل الفكري.

رابعاً: الفضيلة والسلوك الإنساني.

خامساً: التربية أساس الفضيلة الخلقية.

سادساً: صداقّة الفاضل أساس سعادة الحياة.

المبحث الثالث: شروط تكامل السعادة الإنسانية أساس التكامل الأخلاقي.

أولاً: غاية الخير الأقصى الوصول إلى السعادة.

ثانياً: شروط السعادة تكمن في التأمل العقلي والحكمة.

ثالثاً: سعادة الإنسان في حسن السيرة وجمال الأفعال العقلية.

رابعاً: السعادة هدف كل سلوك إنساني في الحياة الدنيا.

خامساً: السعادة أجمل وارقى مما قدح.

المبحث الأول

الأفعال الإنسانية الأخلاقية بين الموضوع والمنهج

أولاً: موضوع علم الأخلاق

ينظر علم الأخلاق في أفعال الإنسان بما هو إنسان ويديرها على هذا الاعتبار فهو علم عملي، فما معنى الإنسان بما هو إنسان؟ لما كان الإنسان - كما يعرفه أرسطو (حيواناً عاقلاً)، كان الحيوان جنسه، والتفكير فصله النوعي، ولذلك فالتفكير هو ما يميز الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى، ويفرد عنها، وعليه فليس وظيفة الإنسان بما هو إنسان التعددية.⁽¹⁾

وان القيم الأخلاقية عند أرسطو لا يكفي أن يمتاز بالمعرفة كما هي الحال عند سocrates، بل يجب أن تتجسد أفكاره الفاضلة في أفعال فاضلة، وأن تكون الأفعال الفاضلة سمة عامة له في كل الأحوال، ومهما قست الظروف، لأن منهج الإنسان الفاضل يجب أن يلزمه في كل الأحوال والظروف، وليس من الجائز أن يكون التزام منهج الفضيلة موسمياً، أو مرتبطاً بظروف وأحداث.⁽²⁾

إن أو الغاية القصوى من فلسفة أرسطو هو تحقيق السعادة حيث أن أرسطو وال فلاسفة الآخرين اعتبروا أن البحث عن السعادة وتحقيقها هو الهدف الأساسي الذي ترمي إليه الفلسفة ويجاهد الإنسان لتحقيقه، أما معرفة الخير والسعى إليه فهو علم يسعى إليه الإنسان ويصبوا إليه منذ ولادته ويتمنى تحقيقه، فالإنسان مؤهل بفطرته ليحيا حياة سياسية واجتماعية، فأرسطو لم يفصل بين الأخلاق والسياسة، بل يربط بينهما بعلاقة وثيقة لا تنفصل، فالأخلاق عند أرسطو إنما تمثل الجزء الأول من السياسة والبحث في

(1) ينظر، د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت لبنان، ط.5، 1979م، ص.7، وينظر كذلك لمزيد من التفصيل، د. جميل حليل نعمة المعلنة، الفلسفة اليونانية، 1427هـ، 2006م، وما بعدها، ص.94.

(2) ينظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت - لبنان، ص183

الأخلاق يؤدي حتماً إلى البحث في الفضيلة التي هي ضد الرذيلة وتؤدي إلى تركها وتجنبها⁽¹⁾.

فأرسطو يعتبر الأخلاق متصلة بالسياسة، أو هي مقدمة لها، بل أن كل منهما مكملاً للآخر،

فالأخلاق تبحث في أعمال الإنسان ومشكلاته وقضاياها، لذا فهي عملية، والإنسان (حيوان سياسي بطبعه) -

كما قال أرسطو في كتابه السياسة - فلابد أن يعيش مع الآخرين من البشر حتى يكون ما يسمى الدولة أو

المدينة، إذن الأخلاق لا تنفصل عن السياسة، وكل منها مكمل للأخر⁽²⁾.

كون السياسة امتداد للأخلاق كما كانت عند أفلاطون، وعلى الرغم من أن أرسطو كان أوضح من

أستاذه في الفصل بين الأخلاق والسياسة، إلا أنه لم يجعل هذا الفصل تماماً، فالأخلاق عنده مصبوغة بصيغة

سياسية.⁽³⁾

إن الإنسان مدني بالطبع، لا يبلغ إلى كماله إلا في المدينة ، ويعونتها، ولتدير المدينة علم خاص

هو العلم السياسي، فكما أن الفرد جزء من المدينة، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسي، والعلم

السياسي رأس العلوم العملية جميعاً، يستخدمها لعناته وخبرته، يستخدم فن الحرب، والاقتصاد،

والبيان، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه، أي لتنظيم الحياة بالقانون،

فغايتها تشمل غاية العلوم الأخرى، وهذه الغاية بعينها هي غاية الفرد وخيره، إلا أنها ارفع وأجمل.

وكذلك فإن أرسطو لم يفصل بين علمي الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة، فهما على

(1) ينظر: إبراهيم، عبد العال عبد الرحمن عبد العال: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني (رسالة دكتوراه)، ص 187

(2) ينظر: الزقزوقي، محمد مختار: الأخلاق والسياسة، مكتبة آنجلو المصرية، القاهرة، بلا طبعة، 1988م، ص 23

(3) ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط 1، 1993، ص 307.

السلوك الإنساني في الأسرة والمجتمع، وفي السياسة تناول عدة مواضيع وربطها بالأخلاق فبالإضافة إلى مؤلفاته في الأخلاق له أيضاً مؤلفات في السياسة .

وعلم ممارسة هذه الأخلاق لاحظ أرسطو أنه من الضروري أن يعاد تشكيل الإنسان الجيد ليكون مواطناً جيداً، وهذا لا يتم في نظره إلا في مجتمع جيد وفي ظل قوانينه. فوجود الدولة ضروري، حسب أرسطو وغيره، وضرورتها مرتبطة بالحياة الأخلاقية نفسها، لأن الدولة والمجتمع هما القاعدة التي يقوم عليها النشاط الحر والفعلي للأخلاق، وهذا اللذان يخلقان للفرد هوية، فدون مجتمع أو دولة لا يمكن للفرد وجود. يقول مفكر إيطالي "نحن نخدم الدولة لأنها ضرورية، لكننا لا نحب الدولة ولا يمكن لنا أن نحبها، لا يمكن أن نحب إلا الوطن الذي يعد رمز القيم الأخلاقية والدينية التي تتجاوز الدولة".⁽¹⁾

وقد سار أرسطو على نهج أستاذة أفلاطون، حيث اهتم بالبحث الأخلاقي عما هو أعظم خير للإنسان وبما هو الغاية القصوى له، وكان من تعاليمه أن الإنسان بإمكانه أن يجمع ما بين قوة الشعور والشهوة وقوة العقل وبهذا يختلف عن باقي الموجودات على وجه الأرض. فهو بالشهوة الجسمية يشبه الحيوان وبامتلاكه العقل يشبه الإله، وبالجمع ما بين هاتين القوتين يصبح إنسان أخلاقياً، فالأخلاق في مفهوم أرسطو هي الجمع ما بين صفات الحيوان والعقل، أي التوفيق بين إرادة الإنسان وعقله، فتولد الفضائل الأخلاقية أو السعادة القصوى، وهي غاية الغايات عند الإنسان.⁽²⁾

والمهم أن ينكر أرسطو قيمة العلم وأثره في تحقيق الخير والسعادة، ويقول أن حياة الإنسان المتعلم أرقى من حياة الإنسان الجاهل، وأنه يقضي وقته بطريقة أجمل مما يقضيه الجاهلين في حياتهم⁽³⁾، وعنده المقدرة على "الاكتفاء بالذات أكثر من غيره ممن يعيشون

(1). Paul Olivier, Benedetto Croce, Signers, Paris, 1975, p. 89

(2) ينظر: الناصري، سيد احمد علي: الإغريق- تاريخهم وحضارتهم- (من حضارة كريت حتى قيام إمبراطورية الإسكندر الكبير)، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة 2، ص 595

(3) ينظر: كريسون، لـ ندرية: المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ترجمة: عبد الحليم وأبو بكر ذكري، دار الشعب، القاهرة، بلا طبعة، 1979م، ص 99 وأيضاً ينظر: المليجي، يعقوب، الأخلاق في الإسلام، (مع مقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بلا طبعة، 1985م، ص 230

جاهلين⁽¹⁾. وقد بدأ أرسطو نظريته الأخلاقية للتأكيد على أن الإنسان فيه جانبين "أحدها عقلي والآخر غير عقلي و الجانب العقلي يسيطر على الجانب الآخر الغير عقلي، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يكون كائناً أخلاقياً، وتصبح عنده القدرة على الحد من تطرفه وميله إلى الشهوات والرغبات الحسية العديدة المتنوعة "⁽²⁾.

أما عن طبيعة الإنسان فهو مركب من جزئين: جسم ونفس، وهو كائن يتوسط بين الكائنات ولا ينزل إلى مرتبة الحيوان ولا يصعد إلى مرتبة الألوهية إنما يبقى في منزلة وسطي بين المرتبتين، فهو يشترك مع الحيوان والنبات بما له من وظائف جسمية كالتجذية والنمو والإحساس، ولكنه يمتلك عقل يتميز به عن سائر الموجودات الحية⁽³⁾.

والإنسان المثالي في نظر أرسطو هو الذي يتتجنب المخاطر بغير ضرورة، ولكنه دائماً مستعد لأن يضحي بنفسه في الأزمات والمصاعب الكبيرة. وهو مساعدًا للناس، ويرى من العار أن يساعد أحد من الناس، ولا يهمه المظاهر العامة، ويتجنب التفاخر والتظاهر، بل يتسم بالتواضع، ويتحلى بالصدق في أفعاله وأقواله، ولا يتأثر بإعجاب الناس وإكبارهم، ولا يساير أحد، إلا إذا كان صديقاً له، لأن المساعدة من صفات العبيد. ولا يشعر بالغلو والحقد وغيرها من الصفات التي حددتها أرسطو للإنسان المثالي⁽⁴⁾.

وليس الإنسان في قمة سلم الوجود، وبعد الإنسان تأتي الأجرام السماوية وتظم الكواكب والشمس والقمر الذي يدور حول الأرض في اتجاه عكس اتجاه النجوم، وبعد هذا تأتي النجوم في سلم الوجود، وهذه النجوم والكواكب السيارة هي كائنات إلهية

(1) المليجي، يعقوب: الأخلاق في الإسلام، 230

(2) التشار، مصطفى: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء، القاهرة، بلا طبعة، 1998م، 71

(3) ينظر: مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها، 319

(4) ينظر: ديورانت، ولـ: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديو، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة، 1، 2004م، ص 64

- ولكن هذا مصطلح نسبيـ، فالإنسان لما يملكه من عقل فهو أيضاً من الكائنات الإلهية، لكن الأجرام السماوية تكون أكثر عقلانية من الإنسان، وأرقى منه في سلم الوجود، فهي تعيش خالدة منعمه ولا تفنى، فالمأمور والفساد لا يحدث إلا على هذه الأرض⁽¹⁾. أي الإنسان بما يملكه من جسد يكون فاني غير خالد أما الجزء الخالد فهو النفس.

ثانياً: منهاج علم الأخلاق.

منهاج هذا العلم يجب أن يناسب موضوعه، وإذا نحن صرفاً عن الأسس الطبيعية للأخلاق، وجدنا الأخلاق مختلفة متغيره جداً، بحيث تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة.

لذا كان علم الأخلاق من اعقد العلوم واقلها احتمالاً ومن أكثرها اقتضاهاً للخير والحكمة وأكثر موضوعاتها هي هكذا، وليس مثل الرياضيات التي تكون موضوعاتها حسابية وقياسية، والنائمة يمكن إن يتعلموا الرياضيات بسهولة وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق، لأن الحدث إنما يكون عديم الخبرة بأمور الحياة، وهي مبادئ هذا العلم ومادته ثم انه ميال لاتباع الأهواء، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها، والعناية هنا العمل وليس العلم.⁽²⁾

وإن إنسان القيم الأخلاقية عند أرسطو لا يكفي أن يمتاز بالمعرفة كما هي الحال عند سocrates، بل يجب أن تتجسد أفكاره الفاضلة في أفعاله فاضلة، وأن تكون الأفعال الفاضلة سمة عامة له في كل الأحوال، ومهما قست الظروف، لأن منهاج الإنسان الفاضل يجب أن يلازمه في كل الأحوال والظروف، وليس من الجائز أن يكون التزام منهاج الفضيلة موسمياً، أو مرتبطاً بظروف وأحداث.

(1) ينظر: ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، بلا طبعة، 1984م، ص 250-251.

(2) ينظر: يوسف كرم، مصدر سابق، ص 182، وكذلك ينظر: كريم متى، الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص 226.

يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنا هو الذي يصعب من المبادئ (الاستقراء)، ذلك لأن المعاني

الخلقية معقدة متغيرة، وليس من اليسير كشف الصلة فيها فيجب أن نبدأ بما هو بين بالإضافة إلى ما هو بين بالذات، فنطلع الآراء الشائعة (أي استخدام المنهج الوصفي)، وان الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة قادر على اكتساب معرفة صحيحة واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمناً.

إن الأخلاق عند أرسطو إذن ليست علمًا نظريًا يتعلّق بالظواهر الأخلاقية، وإنما يتصرف الإنسان بالفضيلة إذا مارسها، والمعرفة وحدها غير كافية في هذا الباب، وهذا الأمر هو الذي دفع أرسطو لإضافة الأخلاق إلى موضوعات ومباحث الفلسفة العملية.⁽¹⁾

وقد بدأ أرسطو بذكر موضوع علم الأخلاق ومنهجه، وهو أفعال الإنسان وما ينجم عن هذه الأفعال من حيث طلب الإنسان للخير، وليس ذلك إلا لأنَّ الخير هو ما يطلبه الكل كما قرر ذلك، لكن ما هي مسائل هذا العلم؟ يجيب الجابري بأنَّ كلامات أرسطو دالة على أنَّ مسائل هذا العلم هي الأحوال التي تكون عليها هذه الأفعال ومفعولاتها من حيث الحسن والقبح والنفع والضرر، أما المنهج المتبوع في هذا العلم فلا يشك الجابري في كونه الاستقراء الذي يقوم على دراسة الجزئيات والخلوص منها إلى ما يمكن أن يكون من المبادئ والكلمات. عند السؤال عن السرِّ الذي يمكن وراء عدم استخدام المنهج الاستنتاجي أو الفرضي في مثل هذا العلم، يجيب من دون أي تأويل للكلمات، بأنَّ أرسطو يعتقد بأنَّ مثل هذا المنهج⁽²⁾ يصلح في الرياضيات والعلوم البرهانية عامة، "لایصلاح لميدان الأخلاق الذي هو ميدان الاختلاف وتعدد الآراء والعادات والأمزجة... الخ، يعود أرسطو بعد ذلك ليؤكد كما يقرر الجابري بأنه ليس هناك فضائل خلقية تكون فيما بالطبع".⁽³⁾

(1) ينظر: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924، ص 110

(2) ينظر: الجابري، محمد عابد، الأخلاق عند أرسطو، مقالة منشورة عدد من المواقع الإلكترونية، الأنترنت.

(3) الجابري، شبكة المعلومات، الأنترت، مقالة منشورة عن الأخلاق.

المبحث الثاني

سلوك الإنسان بين القيم الفاضلة وأفعال التعلق والروية

تمهيد:

لما كانت السعادة فعلاً من أفعال النفس وفقاً للفضيلة التامة، كان البحث عن طبيعة الفضيلة ضرورياً ليبيان ماهية السعادة والخير الأسمى، الذي يضمن للإنسان امتلاك السعادة القصوى، الخير الكامل الذي يطلب ويحب من أجل ذاته، لا كوسيلة لبلوغ خير أسمى منه، كاللذة والجاه وحب التسلط والمال وغيرها. والذين يعتقدون أنهم يحقّقون خيرهم الأسمى وسعادتهم القصوى بالحصول على هذه الخيرات، التي هي خيرات ناقصة زائلة، ومولدة، في أغلب الأحيان، للألم والحرمان، لا يدركون معنى الخير الأسمى والسعادة القصوى. فـ "الخير الأعلى هو أن يحقق الإنسان في نفسه معنى الإنسانية، وأن يحصل على الفضائل التي في وسع النفس الإنسانية تحصيلها، فيصل بذلك إلى السعادة الحقة، لا السعادة كما يفهمها عامة الناس".⁽¹⁾

كان أرسطو أقرب إلى الواقع مما كان عليه أستاذوه أفلاطون. ففلسفة أفلاطون عقلية مثالية، وفلسفة أرسطو كانت عقلية واقعية، وهو أول من جاهر بأن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية، ومن دونها يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. وأن الخير الأقصى الذي يجب أن نختاره لذاته لا لغاية أبعد منه، وأنه يكفي وحده لإسعاد الإنسان. وأن علم الأخلاق ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويدبرها على هذا الاعتبار. والإنسان مدني بطبيعته، لا يبلغ الكمال إلا في المدينة وبمعونتها ولتدبر المدينة علم خاص هو علم السياسة. وعلم الأخلاق جزء من العلم السياسي.⁽²⁾

(1) الشرقاوي: د. محمد عبدالله، الفكر الأخلاقي(دراسة مقارنة)، دار الجيل، ط١، بيروت، 1991م، ص 98.

(2) ينظر: زقزوقة، د. محمود حمدي، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ص 53.

والخير الأسمى عند أرسطو يختلف تمام الاختلاف مما هو لدى أفلاطون، فهو ليس منال الخير بالذات، الذي أراده أفلاطون وجعل منه مبدأ الموجودات وغايتها القصوى، وإنما الخير الذي يجب أن يكون في المتناول ويمكن تحقيقه بالحياة الفاضلة وعمارة الأفعال الإنسانية الحقة. "فلكل موجود فضيلته الخاصة في نظر أرسطو، فالخير في الطب الصحة، وفي الحرب الظفر، وفي صناعة البناء البيت، وهو في كل واحد من هذه الأشياء غيره في للأخر. وهو الغاية المقصودة من كل فعل واختيار"⁽¹⁾.

فالأخلاق هي إذن معرفة طبيعتنا الإنسانية، فإذا نظر إلى الإنسان امتميز بنفسه العاقلة، من خلال قوته الغذائية وقوته الحاسة لم تميزه هاتان القوتان عن باقي الكائنات الأخرى. فمما لا شك فيه أن الإنسان ذو حياة نباتية وحياة حاسة، ولكنه ليس أنسانا بحياته النباتية وحياته الحيوانية، وإنما هو أنسان بنفسه الناطقة التي يتميز بها عن غيره من الكائنات، ومعنى ذلك أن طبيعته توجب عليه أن يعيش عيشه عقلية توصله إلى الخير والسعادة.

ولذا يميز أرسطو بين نوعين من علم الأخلاق: "علم الأخلاق الذي يبحث في الإنسان بصفته مركباً من نفس وجسد، أي في فضيلته وخيه وسعادته، وعلم الأخلاق الذي يبحث فيه بصفته عقلاً محضاً، أي في فضائله العقلية الصرفة"⁽²⁾. وعلى هذا يقيم أرسطو "سلما للفضائل يبدأ بالعملية منها وينتهي عند العقلية. الفضائل العقلية اشرف جزء فينا وموضوعه اشرف الموضوعات، اعني الموجودات الدائمة الثابتة. إلا انه يرى أن الفضيلة العقلية تخص الفيلسوف وحده دون سائر بني البشر"⁽³⁾.

(1) أرسطو، الأخلاق، ترجمة سحاق بن حنين، تحقيق، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 65

(2) صليبا: د. جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 86-87

(3) وهبة: مراد، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص 30

وإذا كانت "الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فأنها ترتكب من مكونين، العقل والشهوة، كلاهما يجب أن يكونا حاضرين، يجب أن تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها، ومن ثم فإن مثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماماً خاطئ كلية.. ومثال الزهد ينسى أن الانفعالات هي جزءٌ من الإنسان وإن تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية. والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولٌ للفضيلة والعقل صورتها⁽¹⁾.

ومم يفصل أرسطو القول في الفضائل العقلية، بل ذهب إلى الفضيلة الخلقية التي هي من الفضائل العملية، كفضيلة العدالة والشجاعة، التي لا تكتسب إلا بالممارسة، لذا فإنها ملائكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً، ويقوم بما عليه على أحسن وجه. فبقدر ما يوجه الإنسان عقله وإرادته إلى اكتساب الفضيلة، بقدر ما تصبح فيه الفضيلة ملائكة راسخة شبيهة بالطبيعة. ويتسع أرسطو في دراسة أثر العقل والإرادة في الفضائل حتى تنتهي به هذه الدراسة المعمقة إلى تعريف الفضيلة بأنها: "هي ملائكة خلقية مرتبطة بالاختيار قائمة في وسط.. قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي، وعلى أساس هذا المبدأ يحدد صاحب الحكمـة العملية".⁽²⁾

وهذا الوسط ليس وسطاً رياضياً يمكن تحديده وقياسه، بل هو وسط بالإضافة إلى الفاعل، متغّيرٌ تبعاً للأفراد والأحوال. فالوسط الحقيقي مثلاً، بين الحد الأقصى والحد الأدنى، لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء، يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة، ويقل عن حاجة المصارع. فالفضيلة وسط إذا قيست بالرذائل التي تقابلها، غير أنها حدّ أقصى للفعل الإنساني الكامل. وهذا ما يجعل معرفة الحد الوسط شيئاً عسيراً ودقيقاً. فالشجاعة حدّ وسط بين التهور والجنون، والكرم بين التبذير والتقتير. وهكذا "فإن الفضائل معلقة

(1) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة، القاهرة، 1984، ص 259.

(2) عبدة، د. مصطفى، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 87.

بين رذيلتين، إلا أنها لا نجد لكل الأفعال والانفعالات أوساطاً لأن منها ما لا وسط له، كالسرقة والقتل والزن،

فهي بمثابة شرور محضة⁽¹⁾.

وإذا كانت الفضيلة إرادية، فالرذيلة إرادية، لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بالمرء، كان الترك متعلقاً به كذلك. والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة، الإنسان عند أرسطو يتحمّل مسؤولية ما يقوم به لأنه فعله دون إلزام من أحد، ويصرح أرسطو عن ذلك قائلاً: "الفضيلة من الأشياء التي هي إلينا، وكذلك الخسارة... وإن كان فعل الجميل إلينا، ففعل القبيح إلينا... فإننا إذاً أن نكون أخيراً أو شراراً"⁽²⁾.

وإذا ما حقق فضيلته الوجودية بمارسة فضائله وجد لذته الحقة وسعادته الإنسانية الحقة. أما اللذة فهي، في نظر أرسطو، لا حسنة ولا رديئة بذاتها، بل تستمد قيمتها من قيمة الفعل الذي تصدر عنه، كما أن قيمة الفعل مستمدّة من قيمة القوة التي يصدر عنها، ومن نوع ممارسته هذه القوة. وهذا فإن الفضيلة، مع أنها تولد اللذة الحقيقية، لا تهدف إلى اللذة، فالذي يحيى حياة الفضيلة يجد اللذة الحقيقية، من دون أن يبحث عن اللذة التي تصحب ممارسة الفضيلة. وأما الذي يطلب اللذة خارج الفضيلة ولأجل اللذة، فإنه لا يجد غير لذات عابرة وكاذبة وهدامة. وصفوة القول إن اللذة هي كما يقول أرسطو، الثمرة الطبيعية للفضيلة، تُضاف إليها كالنضارة إلى الشباب.

بناء على هذه المقدمات العامة في ماهية الفضيلة ونقياضها والسبل المفضية إلى تحقيقها، يأخذ أرسطو في معالجة كل من الفضائل الجرئية وتحليلها تحليلاً موضوعياً، فيبدأ بالشجاعة ثم يتطرق إلى العفة فالكرم فعزة النفس، فالتودد وما يلحق بها من فضائل اجتماعية، فالحياء، ثم يتناول العدالة، فالفضائل العقلية الخمس، أي العلم والفن والروية أو (الحكمة العملية) والحدس والحكمة النظرية⁽³⁾.

(1) عبدة، د. مصطفى، فلسفة الأخلاق، ص. 87.

(2) فخرى، د. ماجد، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، ط. 1، بيروت، 1991، ص 138.

(3) ينظر: فخرى، د. ماجد، أرسطو طاليس المعلم الأول، ص 138

وأخيرا يمكن القول إن سلوك الإنسان يتجه إلى الكمال كلما كانت أفعاله محكومة بالتعقل والروية،

لأن وجود قناعات بقيم فاضلة عند الإنسان هو الذي يجعل سلوكه في حالة سمو دائم، وسعي متواصل من أجل مزيد من الكمال. فالإنسان المتصف بالفضيلة هو ذلك الإنسان الذي يكون عنده ثبات في المواقف، وتقديم دائم فيها نحو قيم الخير، وهذا لا يكون إلا للإنسان الذي اتصف بالسعادة.

أولاً: الفضيلة وضابط السلوك الإنساني

ترتبط نظرية الفضيلة عند أرسطو ارتباطاً مباشراً بالنفس الإنسانية وقوتها، حيث يرى أرسطو أن الضابط للإنسان والمتحكم في سلوكه هو النفس والجسد. من حيث أن طبيعة الإنسان باعتباره كائن مركب من جسم ونفس، تختلف عن طبيعة باقي الكائنات، فهو لا ينحدر إلى درك الحيوانية، ولا يرتفع إلى الألوهية، بل يتتخذ موقعاً وسطاً من خلال اشتراكه مع الحيوان والنبات بما له من وظائف جسمانية كالغذاء والنمو والإحساس...، غير أنه يتميز عنها بالنفس الناطقة التي من خلالها يمكن أن يصل إلى الإدراك الذي يمكن بواسطته تحديد امتيازه وفضيلته⁽¹⁾.

وما كانت السعادة مرتبطة بالفضيلة - على نحو ما ذكرنا آنفاً - والفضيلة هي فضيلة النفس والجسد، أصبح من الضروري أن نعرف ماهية النفس البشرية، وما كان تدبير المدن من الصناعات الشريفة لذلك أصبح لزاماً على مدبري المدن البحث في أحوال النفس الإنسانية⁽²⁾.

تنقسم النفس الإنسانية إلى قسمين: أحدهما غير ناطق والآخر ناطق، وفيما يتعلق بالجزء غير الناطق، فمنه ما هو عام ومنه ما هو شهوي، والأخر يشارك الناطق وينقاد له، وأما الأول فهو النباتي. وهذا التقسيم للنفس استقاده أرسطو من أفلاطون الذي تلمذ على يديه. وفيما يتعلق بالجزء النباتي يقول: "أعني النباتي سبب التغذية والنمو

(1) ينظر: مطر، د. أميرة، الفلسفة اليونانية وتأريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، 1998، ص318.

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، مصدر سابق، ص102.

ولوأوضح أن يضع هذه القوى من قوى النفس في جميع الأشياء التي تتغذى أو في الأجنحة، وهي أيضًا بعينها موجودة في الكامل من الناس إذ من الأولى أن تكون فيه هذه الأشياء من غيرها— وقد يقصد لأن لهذه القوة فضيلة عامة مشتركة وليس إنسانية. وقد يظن بهذا العنصر بخاصة وهذه القوة خاصة أنها مـا يفعـلـانـ في وقت النوم⁽¹⁾.

ومـا كانت قـوى التـغـذـي لا تـقـومـ أـثـنـاءـ النـومـ بـدـورـهـاـ،ـ لـذـكـ لـاـ فـرقـ عـنـدـئـذـ بـيـنـ الـخـيـارـ وـالـأـشـارـارـ يـقـولـ:ـ "ـ وـلـذـكـ يـقـالـ أـنـهـ لـاـ فـرقـ بـيـنـ السـعـدـاءـ وـالـأـشـقـاءـ طـوـالـ نـصـفـ أـعـمـارـهـمـ،ـ وـبـالـواـجـبـ يـلـزـمـ هـذـاـ لـأـنـ النـومـ إـنـماـ هوـ لـيـسـ حـالـةـ مـنـ أـحـوـالـ النـفـسـ الـتـيـ تـقـالـ فـيـهـاـ أـنـهـ فـاضـلـةـ وـخـسـيـسـةـ،ـ اللـهـمـ إـلـاـ أـنـ يـكـونـ بـعـضـ حـرـكـاتـهـاـ تـحـدـثـ فـيـ الـبـدـنـ فـيـ وـقـتـ النـومـ قـلـيلـاـ،ـ فـيـكـونـ بـهـاـ تـخـيـلـ الـخـيـارـ مـنـ النـاسـ أـفـضـلـ مـنـ تـخـيـلـ الـأـشـارـارـ...ـ وـيـنـبـغـيـ أـنـ نـلـغـيـ ذـكـرـ الـجـزـءـ الـعـذـنيـ لـأـنـهـ مـعـرـىـ مـنـ الـفـضـيـلـةـ الـإـنـسـيـةـ"⁽²⁾.

والجزء الناطق للنفس تكون له الغلبة والسيطرة على الجزء غير الناطق أي النفس الشهوية والغضبية، وحتى يكون ذلك على الإنسان أن يضبط اللذات التي تعرض له يقول: "ويشبه أن يكون هنا للنفس طبيعة أخرى غير ناطقة إلا أنها مشاركة للنطق بجهة من الجهات. وذلك أنا إنما نمدح من يضبط نفسه عن اللذات، ويضبط نطقه وجزء نفسه الناطق، وذلك أنه مستقيم الأمر ويدعو إلى الأمور الفاضلة. وقد يظهر شيئاً آخر غير النطق يضاد النطق ويجادبه. وكما أن أعضاء البدن إذا نالها استرخاء فأردننا أن نحرکها إلى جانب اليمين مالت إلى الجانب الأيسر، كذلك الحال في النفس: فإن حركات الذين لا يضبطون أنفسهم عن اللذة تكون إلى ضد الاستواء، إلا أن العضو الذي يتحرك في البدن حركة مضطربة قد نراه عياناً، فأما في النفس فلسنا نراه: وخلائق أنه ينبغي أن ندرك أن في النفس شيئاً غالباً للنطق مضاداً له معانداً ليس دون ما نراه في البدن يضاد الحركة الطبيعية. ويظهر أن هذا الجزء مشارك للنطق كما قلنا... فهذا الجزء من نفسه منقاد

(1) أرسسطو، الأخلاق، ص. 81.

(2) أرسسطو، الأخلاق، ص. 82.

للنطق، وخليق أيضاً أن يكون في العفيف والشجاع أسهل انقياداً للنطق؛ لأن أحوالهما كلها تنقاد للنطق⁽¹⁾.

وهكذا يتبع أرسطو سقراط الذي يرى أن العقل من الضوري أن يسيطر على الجانب الحسي من الإنسان في مقابل السفسطائيين الذين اعتبروا الأخلاق الإنسانية مجرد شهوات ولذات.

ثانياً: الفضيلة الأخلاقية والوسط الذهبي

يقسم أرسطو الفضائل - على غرار أفلاطون - إلى عقلية وخلقية يقول: "إن الفضائل: منها ما هي فكرية، ومنها ما هي خلقية. فالحكمة والفهم والعقل: فكرية، والحرية والعرفة: خلقية. فإنما إذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل أنه حكيم أو فاهم، لكننا نقول - أنه حليم أو عفيف. وقد مدح الحكيم بالهيئة التي له، وما كان من الصفات ممدوح سميئاً فضائل"⁽²⁾.

والفضيلة تكون حيث تؤدي قوى الإنسان وظيفتها. وما كان الإنسان يجمع بين الشهوة والعقل، فإن الفضائل صنفان، أحدهما يتمثل في التغذى والحق، والثاني يتمثل في حياة التأمل العقلي، ومن ثم تصبح فضيلة الصنف الأول في السيطرة على الشهوات والأهواء بواسطة العقل، وفضيلة الصنف الثاني في حياة التأمل وهي أسمى من الأول بكثير، والسعادة بصفة عامة تجمع بين هذين الصنفين⁽³⁾.

أذن فأرسطو يميز بين نوعين من الفضائل هي: "فضائل أخلاقية عملية تمكّن الإنسان من أن يعيش حياة اجتماعية وسياسية سليمة، وبين فضائل يمارسها الإنسان بوصفه إنساناً يريد أن يحقق ماهيته وأهم وظائفه وأهمّها على الأطلاق وهي التأمل

(1) أرسطو، الأخلاق، ص 82-83.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص 84.

(3) ينظر: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوما خوس، (ج 1)، ترجمة إلى الفرنسية: بارتمي سانتهيلير، وترجمة إلى العربية: أحمد لطفي السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1924م، ص 225.

والتفكير⁽¹⁾. وإذا تساءلنا عن كيفية تحديد الفضائل الخلقية عند أرسطو؟ لعثنا على إجابته عندما يتحدث عن أفعال الإنسان وضرورة الأخذ بفكرة الوسط.

يشير أرسطو إلى أن الخطر الذي يفسد جميع الأفعال هو الأفراط والتفرط وعدم الاعتدال و اختيار الوسط الذي يحقق العدالة، ويذكر على ذلك مجموعة امثله، فمثلا الشدة المفرطة في التمارين الرياضية أو التفرط بها يفسد البدن، وان كثرة الأطعمة أو التقليل منها يفسد الصحة، وكذلك الشجاعة الإفراط فيها يؤدي التهور والتفرط بها يؤدي إلى الجبن، والحال كذلك في ممارسة الشهوات واللذات الجسمانية فإنها تؤدي بالإنسان أما أن يكون فاجراً أو يكون عديم الإحساس، والإفراط والتفرط على السواء يؤديان إلى انعدام الوسط في ممارسة الأفعال وهو الوسط الذهبي⁽²⁾.

وهذه الرؤية في اختيار الوسط بين الأفعال الإنسانية نقلها أرسطو إلى علم الأخلاق فجعل الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، ولكن هذا الوسط الذي يعنيه أرسطو هو وسط اعتبري، يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تحيط بهم، والعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط. ولكن الفضيلة ليست غاية لسلوك الإنسان، وإنما هي وسيلة لغاية هي السعادة، ولذا فإن الفضائل إرادية⁽³⁾، فهو يقول "гиниць" الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا، وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضاً وإذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضاً ترك الفعل المخجل⁽⁴⁾.

وصف أرسطو الفضيلة بانها: "ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة"⁽⁵⁾. ومن هذا يتتب المذهب الأرسطي الشهير عن الفضيلة باعتبارها وسطاً بين

(1) النشار، مصطفى. مدخل جديد إلى الفلسفة، (ط1)، القاهرة، دار قباء، 1998، ص.73.

(2) ينظر: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص230-231.

(3) ينظر: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص289.

(4) كرم، يوسف، مصدر سابق، ص189.

(5) كرم، يوسف، مصدر سابق، ص190.

طرفين. وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما إفراط وتفريط في الشهوات فما هو المعيار هنا؟ من الذي يحكم؟ كيف يمكن لنا أن نعرف الوسط السليم في أية مسألة؟ أن التمثلات الرياضية (كما يرى أرسطو) لن تساعدنا هنا. ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف الآخر وإيجاد النقطة المتوسطة بالقياس. وأرسطو يرفض أن "يضع قاعدة لهذه المسألة ومن ثم فليست هناك قاعدة ذهنية نفضلها نستطيع أن نحدد الوسط الحق. وكل هذا يتوقف على الظروف وعلى الشخص نفسه. والوسط السليم في حالة ما ليس هو الوسط السليم في حالة أخرى، وما هو معتدل عند إنسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فان المسألة متروكة لحكم الفرد الطيب. ومطلوب نوع من الحس الممتاز لمعرفة الوسط وهو ما يسميه أرسطو(البصيرة) وهذه البصيرة هي علة ومعلول الفضيلة معا.

إنها علة الفضيلة لأن من لديه البصيرة يعرف ما يجب أن يفعله، وهي معلول الفضيلة لأنها لا تتطور إلا بالمحاولة، والفضيلة يجعل الفضيلة سهلة وفي كل مرة يقرر الإنسان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليه أكثر الفصل في المسألة في المرة التالية⁽¹⁾. أذن فمسألة تقدير الوسط ليست مسألة حسابية دقيقة وإن كان أرسطو قد استقاها من علم الحساب، وأنما هي مسألة ترجع لتقدير المعلم والمتعلم أي ترجع في النهاية إلى التقدير الشخصي.

ويسرد أرسطو عدداً من الفضائل، ويصنفها حسب الانفعالات والأفعال، لا على قوى النفس كما

فعل أفلاطون⁽²⁾.

(1) ستيس، مصدر سابق، ص 260.

(2) ويستخدم أفلاطون الوسط الذهبي ليس فقط في تعين الفضائل بل يتجاوز ذلك إلى تعين الأخلاق حسب الفئات العمرية عند البشر ويرى أن هناك فئة تتجه إلى الأفراط، وأخرى تميل نحو التفريط، وثالثة تتمسك بالوسط الذهبي في أفعالها وسلوكها وهي كما يلي:

أولاً: أخلاق الغلمان أو الشباب: وهي ممثلة الفتاة العمرية الأولى، وهؤلاء يميلون إلى الإفراط، فهم شهوانيون ومسرفسون ومتهورون ومنقادون إلى الغضب، وإلى كل ما هو ليس بفاضل.

وهي كما يلي⁽¹⁾:

- 1- الخوف والجراة: الوسط الشجاعة، وله إفراطان، واحد سببه انتفاء الخوف، وليس له اسم في اللغة، وأخر ناشئ من الجرأة وانعدام الجرأة.
- 2- اللذات والآلام: الوسط الاعتدال، الإفراط الشوه، والتفرير هو الإسراف في اجتناب اللذات، يطلق عليه اسم جمود الشهوة.
- 3- الرجل قليل المال: الوسط السخاء، والإفراط التبذير، والتفرير البخل.
- 4- عند الثري: سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية، وهي وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخفة، وتفرير هو التقير.
- 5- الكرامة: في الكرامات العالية: الوسط كبر النفس، والإفراط شيء قد يسمى النفخة، والتفرير الهوان.
- والكرامات الأدنى: الوسط لا اسم له أو هو الطمع دون دعوى، والإفراط الطمع مع الدعوى، والتفرير هو عدم الطمع.
- 6- الانفعالات: الوسط الوداعة، والإفراط الحدة، والتفرير الخمود.
- العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال: ثلاثة ملوك: واحدة موضوعها الحقيقة في أقوالنا وأفعالنا، واثنان موضوعهما الانبساط موضوعها الانبساط في أوقات اللهو أو في الحياة الجارية: فيما يختص بالحقيقة: الصراحة أو الصدق وسط بين تصنّع بإفراط هو تكبير الأمور، وتصنّع بتفرير هو تصغير الأمور. فيما يختص

ثانياً: أخلاق الشيوخ: وهم يمثلون الطرف الثاني من الفئات العمرية، وهوؤلاء يميلون إلى التفرير، تنعدم عندهم الشهوة، ويفيلون إلى البخل، جبناء بطبعهم.

ثالثاً: أخلاق السن الناضجة: وهوؤلاء يمثلون عنفوان العمر، وهم معتدلون في سلوكهم، فلا إفراط لديهم ولا تفرير. (ينظر: أرسطو: الخطابة، ترجمة، عبد الرحمن بدوي)، بيروت، دار القلم، 1979، ص 120-123).

(1) للتوسيع حول موضوع الفضائل عند أرسطو يمكن الرجوع إلى (يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 193 وما بعدها).

باللهو، الوسط الدعابة، والإفراط المجنون، والتفريط الفضاضة. فيما يختص بالحياة الجاربة الوسط الصدقة، وله إفراطان: واحد مع نزاهة وهو ولع الإرضاء، وأخر يراد به نفع ذاتي وهو الملق. والتفريط الشراسة.

7- بالإضافة لا إلى الشهوات، بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة أو رذيلة بالذات، ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التي هي موضوع الفضيلة والرذيلة، والمدح والذم: الوسط الحياء، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شيء، والتفريط السفه أو الوجهة.

8- بالإضافة إلى انفعالنا بما يقع للغير: الوسط روح العدالة، وصاحبها حزن للخير وللشّر يصيّبان غير أهله، والإفراط الحسد، والتفريط الفرح السيء للشّر غير المستحق.

ثالثاً: فضيلة اللذة بين المدركات الحسية والتأمل الفكري.

إذا كان هناك من النفعيين من يقيم سعادة الفرد على أساس أناي من خلال الجمع بينها وبين اللذة، فإن أرسطو وإن كان يؤكّد على سعادة الفرد لكن يسعى من خلال هذا التأكيد الوصول لسعادة المجتمع، باعتبار أن الإنسان كائن اجتماعي وهو بذلك جزء من منظومة أكبر. لذلك سار على نفس الطريق الذي سلكه كل من سقراط وأفلاطون حيث حارب اللذة باعتبارها غاية قصوى لأفعالنا الإنسانية⁽¹⁾. فالفعل لا يكون خيرا عند أرسطو لأنّه يسبب المتعة بل العكس انه يسبب المتعة لأنّه خيرا. وبذلك تكون المتعة نتيجة القيمة الخلقيّة، في حين أن مذهب المنفعة العامة يذهب إلى أن المتعة هي

أساس القيمة الخلقيّة⁽²⁾.

(1) ينظر: الطويل، توفيق. الفلسفة الخلقيّة، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1960، ص 53؛ وأيضاً، رشوان، محمد مهران. تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء، 1998، ص 76.

(2) ينظر: ستيس. مصدر سابق، ص 257.

ويرفض أرسطو القول بـ"اللذة الحسية دواماً، فإنها تختلف نوعاً ومنها ما يكون شراً ومنها ما يكون خيراً. ولكنها لا تكون قط خيراً أقصى ولكل حيوان لذته، واللذة التي تلائم طبيعة الإنسان تقترب بالعقل الذي يميزه من سائر الكائنات"⁽¹⁾. ولكن ليس هذا معناه أن اللذة في نظر أرسطو شراً، ولا الألم خيراً، ولذلك يرى أن القول بـ"الإنسان السعيد هو المُعذب" هو قول عبثي. وعلى هذا الأساس يرى أن هناك نوعاً من اللذة فمثلاً ما هو حقيقي وطبيعي، ومنها ما هو فاسد ومزيف بحسب نوع العمل الذي تقترب به، وما كانت اسمى الأفعال عند أرسطو هو النظر العقلي لأن اسمى أنواع اللذات هي اللذة المصاحبة للنشاط العقلي.

والسعادة لا ترتبط بالفضيلة فحسب بل أنها ترتبط أيضاً باللذة. فاللذة عند خير ما. وحتى الحزن رغم رداءته إلا أنه خير ما. ولارتباط السعادة باللذة يمكننا أن نقرر أن السعادة حياة لذينة. وما كانت السعادة تكون مع الأفعال الكاملة لذلك السعيد يحتاج إلى اللذة الجسمية والتي تأتي من خارج، كون السعادة لذة ما فإن ذلك لا يعد مسوغاً لبعض الناس ليظنووا أن جودة المصادفة والسعادة شيئاً واحداً، فهذا أمر مرفوض⁽²⁾.

ويذهب أرسطو إلى ابعد من ذلك حين يعتبر "اللذة نوع من الفضيلة لأنها ترشدنا في أفعالنا، وتصاحب هذه الأفعال، ولمؤدبيهن يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب". وليس من ينكر أن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيّرنا أراذل، لا اللذة نفسها. فـ"إن التلذذ فيما ينبغي وحين ينبغي؟ وإن نأم أو نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي، كل ذلك فضيلة"⁽³⁾.

(1) الطويل، مصدر سابق، ص.55

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص.267-265.

(3) كرم، يوسف، مصدر سابق، ص.189.

وطبيعة اللذة: عنده هي "إن اللذة هي الشيء التام ولا يمكن إدراكتها في زمان يمكن فيه أن تكون

في زمان أكثر لتم صورتها. ومن أجل ذلك هي ليست حركة أيضاً لأن كل حركة في زمان وقما" ⁽¹⁾.

وأكَّد إن اللذة قد تكون حسية، وقد تكون فكرية، وألذها العامة جداً والتامة جداً التي هي

أحسن الحال عند الفاضل جداً من التي يحبها. فإن ما يتم الفعل اللذة. وكلما كان الحس قوياً كانت اللذة

الحسية افخر. اللذة عنده تتم الفعل وبين أن اللذة تضعف بمرور الزمن وأنها أي اللذة تتم الأفعال

والحياة التي تكون بها الشهوة: فالذين يشتهون الحياة بحق يشتهون اللذة أيضاً من أجل أنها تتم في كل

الحياة التي هي سارة ⁽²⁾.

والعلاقة بين نوع اللذة والعمل إذ بين أن الأفعال تختلف بذاتها الاستصال والرداة، وكان بعضها

مختاراً وبعضها يهرب منها وبعضها لا شيء من هذين صارت اللذات أيضاً متشابهة، إذ لكل فعل لذة

خاصة، فالفضيلة خاصية ذات استئصال، والرديئة مؤذية. فإن الشهوات كذلك أي التي للأشياء الجياد

فممدوحة والتي للقبضة فمدمومة. واللذات التي تكون مع الأفعال أخص من الشهوات، من أجل أن

الشهوات منفصلة بالأزمنة والطبيعة وأما اللذات القريبة من الأفعال فلا تنفصل منها على هذه الحال،

حتى أنه يشك فيها بأن الفعل واللذة شيء واحد ⁽³⁾.

وتفاوت الناس في اللذات إذ أكد بأفضلية اللذة الفكرية على الحسية وأن العقل بالحرى يختار الإدراكات

على الذهب إذ للعقل غذاء ألد من الذهب، فالأشياء التي تختلف بالصورة، فهي تختلف بالصورة، وأما الأشياء

باعيانها فبحق أن لا تكون مختلفة. وهي تتبدل في الناس تبديلاً ليس بصغير من أجل أنها بأعيانها تفرح البعض

وتحزن البعض الآخر، وهي عند البعض محزنة وبغيضة عند غيرهم لذذة ومحبوبة ويعرض هذا

(1) أرسسطو، الأخلاق، ص 340.

(2) ينظر، أرسسطو، المصدر السابق، ص 342 - 343.

(3) نظر، أرسسطو، الأخلاق، ص 345.

في الأشياء الحلوة أيضاً فما يراه المحموم غير ما يراه الصحيح وكذا الحال عند القوي والضعيف ليس شيئاً واحداً. وعليه فاللذات والخيرات عند الناس ليست واحدة، فقد تبدو بعض الأمور لذذة عند البعض

ومقبولة بينما يرفضها آخرون ويحسبونها أضراراً بالنسبة لهم .⁽¹⁾

وأكَدَ أرسطو أيضاً أن بعض الأشياء ممتعة بطبيعتها، وبعضها وسيلة تبعث على المتعة وهذه المتع قد تمنح لأجناس مخصوصة أو نوعاً من الرجال أو الحيوانات. وهناك متعة ناتجة عن حالة مرضية وهذه المتعة ليست متعة بطبيعتها بل هي غير طبيعية حصل عليها الإنسان نتيجة للعادات السيئة ومثالها المتعة التي ينالها الإنسان جراء شذوذ الشخصية كالوحشية الداعية إلى بقر بطون النساء الحوامل والحيولة دون عدم ولادة الأطفال. وكوحشية آكل لحوم البشر في شواطئ البحر الأسود وتمتعهم باللحم

أو إجهازهم على طفل في عيد القبيلة أثناء دورانهم .⁽²⁾

وأكَدَ الإسكندر الإفروديسي وهو أحد شراح كتب أرسطو طاليس بأن المثلذذ قد يلتذ ويحزن في نفس الوقت ومثال ذلك ما يعرض للعطشان الشارب والجائع الآكل، والجرب والأجرب الذي يحك جربه. وبين الإسكندر أن قوماً شككوا في هذا المعنى وقالوا: "إن كانت الأضداد لا يمكن أن تكون معاً، فكيف يمكن أن يكون الإنسان يلتذ ويحزن معاً؟ فإن كان ذلك كذلك: إما أن لا تكون اللذة ضد الحزن، وإما أن الإ

يكون قول القائل: إن الأضداد لا تكون معاً حقاً".⁽³⁾

(1) ينظر، أرسطو، الأخلاق، ص346.

(2) J.A.K. Thomson, The Ethics of Aristotle, The Nicomachean Ethics, Published in Penguin classics, Great Britain, 1955, P205

(3) مقالة للإسكندر في إنه يمكن أن يلتذ المثلذذ ويحزن معاً على رأي أرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط.3، 1987م، ص283.

فأجاب الإسكندر إنه ليس كل حزن هو ضد اللذة، وذلك أنه ليس ضد لذة الرّي الحزن الكائن من قبل العطش. لكن اللذة والحزن يكونان ضدين إذا كانا في شيء واحد تقولنا: إنه محال أن يكون الإنسان يتذمّر إلى بعض الأشياء ويحزن معاً، ومحال أن الشارب يتذمّر بشربه ويحزن معاً. ويمكن أن يكون الشارب والتلذذ بشربة ويحزن في الأكل؛ لأن هذا الحزن ليس بضد لتلك اللذة، ونقول أيضاً إن الحزن يكون بسبب نقصان أشياء. أما اللذة فتكون من قبل تمام النقصان: فإن الإنسان إذا جاء كأن ناقص الغذاء وهذا هو الحزن، وإذا اغتنى التلذذ قوية لتمام ما فيه من النقصان، فلذلك الجائع إذا لم يغتنِ حزن، فإذا اغتنى التلذذ⁽¹⁾.

وعليه أرسطو لم يقل باجتماع النقيضين وممكناً للإنسان الجمع بين اللذة والحزن فالعطشان يشرب فيحزن ويلتذذ معاً، يتذمّر لأنه يشرب ويحزن لأنه قد يحتاج إلى شراب أكثر، وكذلك من أكل وحزن، وذلك إن حزنه لم يكن لأجل الأكل لكنه حزن من أجل حاجته إلى أكل أكثر مما أكل. وهكذا إن نلاحظ أرسطو ووفقاً للإسكندر ربط اللذة بالحزن وإن اجتماعاً أمر مأثور وليس ذلك بمستغرب ما دام الواقع خير شاهد على ما يقول.

رابعاً: الفضيلة والسلوك الإنساني

يذهب أرسطو إلى "إن الفضيلة ليست انفعالاً ولا قوة طبيعية. فنحن لا نصف أحداً بأنه فاضل أو سيء لأنه ينفعل بالغضب أو بالخوف أو لأن فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات، وأنما الفضيلة هي عادة خلقية مكتسبة، أو هي طريقة لسلوك الإنسان وتصرفه عندما تتناوبه هذه الانفعالات. فقد نحس بانفعال الغضب بشدة أكثر مما ينبغي أو بليونة أقل مما ينبغي فتكون هذه العادة سيئة على الحالتين، أما إذا أحسسناه على نحو معتدل كانت هذه العادة فاضلة".⁽²⁾

(1) ينظر: مقالة للإسكندر في إنه يمكن أن يتذمّر الملتذذ ويحزن معاً على رأي أرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، ص 283 وما بعدها.
(2) مطر، د. أميرة، مصدر سابق، ص 319.

ويقول أرسطو موضحاً هذا المفهوم "والامر كذلك على الأطلاق في الفضائل فأنه بسلوكنا في المعاملات المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والأخرون ظلمة. وسلوكنا في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضاً شجاعاناً وبعضاً جبناء. وكذلك الحال أيضاً في إثارة شهواتنا وميولنا، فمن الناس من يكونون معتدلين حلماء، ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر⁽¹⁾".

إن الفضائل الأخلاقية تقوم في إخضاع الانفعالات والشهوات لسيطرة العقل، فالفضائل العقلية هي الأعلى من حيث أنها تعمل الوظيفة النوعية للإنسان، وعلى هذا الأساس نقد أرسطو سocrates الذي كان يؤيد القول بالفضائل العقلية، لأنه تناهى وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة، والتي تأخذ دورها الفعال في تحديد سلوك الإنسان كما العقل له دور في تحديد سلوكه⁽²⁾. ولذلك عرف أرسطو

الفضيلة بانها: "استعداد ما يزيد الانفعالات، ناشئ من فهو قوة بالمران"⁽³⁾.

وهذا يعني أن أمور السلوك والحياة العملية والأخلاقية إنما تتعلق بشكل مباشر بعملية التعلق وممارسة التأمل والتدبر، فالحياة العقلية هي الأساس في تقويم السلوك الإنساني وهي بمثابة الراشد الهادي للسلوك الإنساني القيم، وعلى هذا الأساس يشبه أرسطو من يتمسك بالعقل بالإله فيقول: "إن الإنسان إذا حرر الأدراك الحسي والعقل صار شبيها بالنبات، وإذا حرر العقل وحده تحول إلى حيوان، أما إذا تحرر من غير المعقول وتمسک بالعقل فقد صار شبيها بالإله"⁽⁴⁾.

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص228.

(2) ينظر: ستيس، مصدر سابق، ص258-259.

(3) كرم، يوسف، مصدر سابق، ص190.

(4) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987. ص40.

وبذلك فالانفعالات التي تسيطر على الإنسان لا يمكن السيطرة عليها إلا من خلال جهد متواصل وتدريب مستمر للسيطرة على النفس، حينها ستكون الانفعالات خاضعة لأمرة الإنسان ويصبح التحكم بها مسألة عادة. لذلك يضع أرسطو كل تأكيده على أهمية العادة في الأخلاقيات وبالعادات المذهبة وحدها عند الإنسان يمكن أن يصبح خيرا.

خامساً: التربية أساس الفضيلة الخلية

إذا كان أرسطو قد ربط بين الفضائل العقلية والفضائل الخلقية فان هذا لا يعني أن المؤثرات الخارجية والظروف والبيئة ليس لها دور في تحقيق الغاية المنشودة وهي السعادة، بل على العكس فإنه يرى أن لها تأثيرا عميقا على السعادة، ولا يمكن تجاهلها كما فعل الكثيرون. لكن يرفض أن تكون الخيرات الخارجية لها قيمة في حد ذاتها، ولكنها تساعد الإنسان في سعيه لتحقيق الفضيلة، ويضرب لنا مثلا من أن الفقر والمرض والتعاسة قد تقلل من جهود الإنسان، ولكنها قد تكون وسائل تحقيق الخير⁽¹⁾.

واشرنا إلى أن أرسطو قد قسم الفضائل إلى صفين: خلقية وأخرى عقلية، " وتجيء أولهما بالتربية والتعود وتنشأ الثانية عن طريق التعلم، ومن أجل هذا وجب على المشرع أن يروض مواطنه على تعود العادات الطيبة، لأن الفضائل إنما تكتسب بالمران والتعود وعندئذ تقرن مزاولتها بمحنة، بل أن الفضيلة لا تكون فضيلة إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة حتى يجد في مزاولتها لذة، ومن وجد في مباشرة الفضيلة مشقة أو عناء دل بهذا على عدم استعداده لها... وهكذا تبدو قيمة اللذة وصلاحيتها أداة للتربية والتهذيب"⁽²⁾.

فالفضيلة ليست أذن موجودة فينا بالطبيعة، ولكنها عادة مكتسبة للسلوك الحسن ووجودها يتطلب شرطين أساسين هما التعود على ممارستها والإرادة القوية. ويؤكد

(1) ينظر: ستيس، مصدر سابق، ص258.

(2) الطويل، مصدر سابق، ص57.

أرسطو في نفس الوقت على أن السعادة لا يمكن أن يصل إليها الإنسان بالاتفاق، بل إنها هبة من الإله يغبط بها الإنسان، إنها الفضيلة وتكون بتعلم أو اكتساب، إنها غاية الشرف.

فليست الفضيلة طبيعية إذن، ولكن الطبيعي فيها قوى واستعدادات، فالفضائل ليست فيها بفعل الطبع وحده، وليس فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وأن العادة لتنميها وتتمها فينا⁽¹⁾. ومن هذه العبارة ندرك أهمية التربية عند أرسطو، فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أي فن بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن. وتفقد بإتيان أفعال مضادة. والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها⁽²⁾. معنى ذلك بلغة أرسطو أننا لا نكتسب الفضائل إلا بعد ممارستنا لها، شأنها في ذلك شأن الفنون جميعها التي لا نتعلمها إلا بممارستها فالإنسان يصبح معماريًا بأن يبني، وموسيقيًا بممارسة الموسيقى، ويصبح عادلاً بإقامة العدل، وحكيمًا بزاولة الحكمة، وشجاعًا باستعمال الشجاعة.

لكن هل معنى هذا أن أرسطو ينفي وجود فضائل كامنة في الطبيعة البشرية، وهذا ما يجيب فيقول "فالفضائل ليست فيها بالطبع وحده، وليس فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وأن العادة لتنميها وتتمها فينا"⁽³⁾. فالفضائل أذن توجد بالطبع ومن خلال عملية التعود على ممارستها تثبت هذه الفضائل وحينها تصبح بصورة آلية نوع من العادة. وهنا نلاحظ أن أرسطو يحاول التوفيق بين السفسطائيين الذين يقولون بأن الفضيلة مكتسبة أي يتعلماها الإنسان وليس فطرية، وبين سocrates وأفلاطون اللذان يقولان أن الفضائل فطرية كامنة في الإنسان.

(1) ينظر: كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 188.

(2) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 227.

(3) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 226.

وعلى هذا الأساس ذهب أرسطو إلى القول بوجود ثلاث شروط تميز الإنسان الفاضل عن غيره

وهي⁽¹⁾:

أولاً: إن يعرف ماذا يفعل وهذا معناه ممارسة عملية التعلق أي إخضاع الشهوات لسيطرة العقل، وبالتالي إخضاع الفضيلة الأخلاقية لسيطرة الفضيلة العقلية.

ثانياً: إن يستمر في ممارسة السلوك الفاضل وهذا ما اشرنا اليه حيث تصبح الفضيلة من خلال هذا الاستمرار نوعاً من العادة.

ثالثاً: إن يسلك وفقاً لهذه المعرفة بإرادته و اختياره العاقل. وهذه النقطة تنتشل الإنسان من بودقة الحتمية وترمي به في فضاء رحب من الإمكانيات والاختيارات.

حيث يرى أرسطو "إن الإنسان هو الذي يخلق أعماله، وهو الأصل الذي يتولد عنه سلوكه الخلقي، وغير الخلقي. وهذا دليل على أن مثل هذا السلوك يسبقه الاختيار الحر، كما أن الهدف من الفعل تحدده المعرفة بالخير. ولهذا يربط أرسطو بين المعرفة النظرية والأخلاقية في سياق متكامل ويؤكد العمل كما يؤكّد النظر في وقت واحد"⁽²⁾.

وهذا الرأي الذي يتبنّاه أرسطو جاء من نظرته إلى أن "أفعال الفضيلة هي من باب الأفعال الإرادية، والفعل الإرادي هو ما كانت دوافعه صادرة من باطن الفاعل، أما ما كان مصدره قوة خارجية لا سيطرة للإنسان عليها، كأن يكون قوة مادية خارجية كدفع الهواء مثلاً للإنسان أو كأن يكون من شخص آخر أو كان صادراً عن جهل بالظروف المحيطة بالعمل فلا يسمى عند أرسطو فعلاً إرادياً"⁽³⁾. إن أرسطو من دعاة الحرية، فهو يؤمن بـأن الإنسان له حرية اختيار الخير أو الشر، وهو بذلك يختلف عن سocrates الذي يجعل كل الأفعال لا إرادية.

(1) النشر، مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص.72.

(2) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص.81.

(3) مطر، د. أميرة، الفلسفة اليونانية وتأريخها ومشكلاتها، ص.319.

يدل ذلك على أن السعادة كما يتصورها أرسطو ليست مثلاً من المثل الأفلاطونية المجردة المتعالية عن ظروف الزمان والمكان، ولكنها شعور من المشاعر الإنسانية التي تتحقق من خلال العلاقات الإنسانية التي يقيمها الفرد مع غيره والأنشطة الاجتماعية التي يقوم بها. بحيث يمكن القول إن غاية كل علاقة إنسانية وكل نشاط اجتماعي هي تحقيق الرفاهية ورغد العيش طالما أن الإنسان يهتدي في كل ذلك بنور العقل. وتعتبر الصدقة الحميمة من الحاجات الإنسانية الضرورية لتحقيق حياة رغيدة مملوءة بالأفراح والمحبة والأمل. يستعمل أرسطو مفهوم الصدقة بمعنى العام للكلمة، فهو يدل، من جهة، على علاقة التفاعل أو التجاذب المتبادل بين شخصين، ويدل من جهة أخرى على المعاشرة والرغبة في التعاون مع الغير في مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والتجارية والسياسية والأسرية.

يظن بعض الناس أن أصحاب الفطنة لا يحتاجون إلى أصدقاء؛ لأن الخير يكون لهم فيما هو أهم وأكثر، فهم يكفون أنفسهم بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء ليصلوا إلى السعادة. ويقرر أرسطو أن ذلك أمراً مستحيلاً، أقصد أنه غير ممكن أن يكسب السعيد سعادته بدون أصدقاء⁽¹⁾.

إذا لا يمكن أن يكون للسعيد جميع الخيارات بدون أن يكون له أصدقاء، يقول: " وقد يشبه المحال إذا كان نصير للسعيد جميع الخيارات ألا نعطي أن يكون له أصدقاء، وهذا يظن أنه أكثر الخيارات التي تكون في خارج - وإذا كان الصديق أخرى أن يحسن من أن يحسن إليه، فإن للجيد والفضائل أن يصطنع المعروف أكثر واصطناع المعروف إلى الأصدقاء أجود من اصطناعه إلى الغرباء. والفضائل يحتاج إلى أن يحسن إليه. من أجل هذا يتطلب (هل يحتاج في سعادة البخت) إلى الذين يحسن إليهم، كما يحتاج من كان في (الشقاء) إلى الذين يحسنون إليه. وأيضاً خليق أن يكون محلاً أن يصير وحدانياً، فخليق

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص 324.

أن يختار أحد له أن يكون له جميع الخيرات مع الوحدة، من أجل أن الإنسان مدني، وفي طبعه أن يشارك في الحياة. وهذا هو أيضاً السعيد، فإن له الخيرات التي للطبيعة. وبين أنه أخرى أن تكون أيامه مع أصدقاء وأفضل، من أن تكون مع غرباء ومن أدرك. فإذا ينبغي أن يكون أصدقاء لذوى السعادة⁽¹⁾

إذا التام السعادة في حاجة إلى أصدقاء حتى يتمكن من تأمل أفعاله الفاضلة والخاصة من خلال رؤيته لأفعال أصدقاء، الذين هم في ذات الوقت أفالل، وأفعالهم يقبلها أهل الخير. وتأكيد أرسطو على حاجة السعيد الشديدة إلى أصدقاء يعني أنه يرفض ما يزعمه القدماء: أن السعيد ليس في حاجة إلى أصدقاء⁽²⁾.

وحياة السعيد تكون لذيدة ؛ لأنه لا يحيا بمفرده أما من يعيش بمفرده فحياته على العكس من ذلك. وعلة ذلك أن السعيد سيكون الأكثر اتصالاً مع الآخرين، وهذا أمر سار في ذاته، وهذا ما ينبغي أن يتحلى به فعل التام السعادة من صفات. إن السعيد حياته لذيدة ومن يعيش بمفرده حياته ثقيلة، والسعيد يسر بالفعل المواقف للفضيلة ويحزن للفعل المواقف للرذيلة. بالإضافة إلى أن التمرين على الفضيلة يمكن أن ينتج عن مشاركة الشرفاء في أفعالهم⁽³⁾.

ويكون الصديق الفاضل على هذا النحو مرغوباً فيه من قبل الإنسان الفاضل. يقول: "لأن ما هو جيد بالطبيعة كما قلنا، جيد عند الإنسان الفاضل ولذيد في ذاته. وتعرف الحياة- في حالة الحيوان- بالقدرة على الإحساس، و- وعند الإنسان- بالقدرة على الإحساس أو الفكر، لكن القدرة تقاس إلى الفعل، والعنصر الرئيسي يقوم في الفكر. لكن الحياة جزء من الأشياء الجيدة واللذيدة في ذاتها، لأنها شيء محدد، والمحدد

(1) أرسسطو، الأخلاق، ص324.

(2) ينظر: أرسسطو، الأخلاق، ص325.

(3) ينظر: أرسسطو، الأخلاق، ص326.

من شأنه الخير، وما هو جيد بالطبيعة جيد أيضاً للإنسان الخير لهذا تبدو الحياة سارة للكل الناس".⁽¹⁾

وإذا كانت الحياة مما هو حسن ولذيد وبخاصة للأخيار، وإذا كان الإنسان الفاضل ينظر إلى صديقه على نحو ما ينظر إلى نفسه، فالنتيجة أن الصديق سيكون مرغوباً فيه، ويوضح ذلك بقوله: "لكن إذا كانت الحياة نفسها شيئاً حسناً ولذيداً"⁽²⁾ كما يbedo ذلك، والدليل على إغراوهَا كل إنسان وخصوصاً الفاضل والسعداء لأن الحياة مرغوبة عند هؤلاء إلى أعلى درجة من حياتهم تامة السعادة.

وإذا كان الشعور بأننا نحيا هو من بين اللذات السارة بذاتها، لأن الحياة بطبعها أمر جيد، والشعور بأن المرء يملك في ذاته ما هو جيد هو شيء لذيد، وإذا كانت الحياة لذيدة خصوصاً بالنسبة للأخيار، لأن الوجود شيء جيد بالنسبة إليهم وأمر سار" لأن شعورهم بأنهم يملكون ما هو جيد بذاته هو بالنسبة إليهم موضوع سرور؛ وإذا كان الفاضل يكون تجاه صديقه كما هو تجاه نفسه (لأن صديقه ذات أخرى)، فإن هذه الأحوال لما كان وجود كل واحد منها أمراً مرغوباً فيه فإنه بالمثل يكون أو تقريباً، سيكون وجود الصديق".⁽³⁾

وإذا كان وجود الصديق أمراً مرغوباً فيه لشعوره بخيرته، فهذا شعور لذيد، والسعيد يحتاج إلى شعور صديقه بوجوده، وبحضوره ومشاركته أفكاره، وعندئذ يمكننا القول أننا نتحدث عن حياة الجماعة. وهكذا تكون الحياة للثام السعادة أمراً مرغوباً فيه لأنها طيبة ولذيدة، وجود صديق يعتبر أمراً مرغوباً فيه بنفس القدر. ويعنى ذلك أن الصديق من المرغوبين فيه في تلك الحياة، وما هو مرغوب فيه من الضروري أن يحصله المرء، لذلك السعيد يحتاج إلى أصدقاء أفالضل".⁽⁴⁾

(1) أرسطو، الأخلاق، ص326.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص347

(3) أرسطو، الأخلاق، ص347.

(4) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص348-347

ومن هنا ميز أرسطو في الصداقة بين ثلاثة أنواع⁽¹⁾:

1- الصداقة المبنية على أساس المنفعة: تتحدد قيمتها في نظر الفرد بمقدار ما يمكن أن يجني مقابل ما يعطي.

2- الصداقة من أجل المتعة: تتحدد قيمتها بدرجة الشعور بالأنس والبهجة عند الحديث مع الطرف الآخر.

3- صداقة الناس الطيبين الذين يحبون بعضهم بعضا لأنهم طيبون.

يرى أرسطو أن صداقة المنفعة وصداقة المتعة يمثلان أنواع الصداقة غير الكاملة أو العرضية لأنها تخضع لتأثير الملابسات الظرفية، ولا تدوم إلا بدوام المنفعة أو المتعة. وأما صداقة الأخيار الذين يحب بعضهم بعضا لطبيتهم فهي صداقة الفضيلة التي هي أتم أنواع الصداقة لأن كل طرف يريد الخير للآخر ولا يقصد من وراء ذلك مصلحة خاصة، هذا بالإضافة إلى أن كل طرف يجلب المنفعة والمتعة للطرف الآخر من غير أن تكون المنفعة أو المتعة هي الهدف الأساسي المتوكى من الصداقة.

وعندما يقول أرسطو إن الصداقة ضرورية للحياة الخلقية الفاضلة، فإنه يقصد بذلك الصداقة الكاملة التي هي صداقة الفضيلة. وأما ما يجعل منها الشرط الضروري للحياة السعيدة فهي خصائصها التي تتجلى من خلال قدرتها على تنمية قدرتنا على التفكير والسلوك بطريقة عقلانية؛ ذلك لأننا نتعلم طرق التفكير والسلوك من الآخرين. وما كان للتفكير والسلوك لا يطلبان لذاتهما، بل باعتبارهما وسائل بلوغ الخير الأسمى المتمثل في السعادة، اعتبرت الصداقة الشرط الضروري لتحقيق السعادة.

ومن المهم في فلسفة أرسطو الأخلاقية تركيزه على الجماعة، واعتباره الفضيلة تضحية وصداقة تؤدي إلى تدبير فاضل للمدن والمجتمعات، وهذا التدبير الفاضل يؤدي إلى السعادة التي لا تقوم إلا على الاعتدال في كل فعل يقوم به الإنسان.

(1) للاستزادة: حول الموضوع ينظر: كتاب مفهوم الصداقة عند أرسطو، تأليف احمد أقبال.

شروط تكامل السعادة الإنسانية أساس التكامل الأخلاقي

تمهيد:

تنطلق فلسفة أرسطو الأخلاقية من قاعدة عرف فيها الإنسان أنه مدنٍ اجتماعي بطبعه، وهذه الفطرة تجعل الإنسان متّشوّقاً للجتماع مع غيره، وهذا الشوق يدفع إليه السعي لتكامل القدرات وتأمين الحاجات الالزمه من أجل تحقيق سعادة المجتمع، وسعادة الفرد. فالسعادة التي تحصل استناداً إلى السيرة الحسنة والعمل المنضبط، والأفعال الطيبة هي غاية الاجتماع البشري.

تأسيساً على هذه القاعدة خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في موضوع الشائبة بين النفس والبدن، وفي دعوته إلى الزهد، وإماتة الشهوات سعياً إلى الاتصال بعالم المثل. وكذلك خالف سocrates في توحيده بين العلم والفضيلة، "إن الإنسان التفكير الصحيح يستتبع حتماً العمل الصالح، وهذا معناه أن ليس له إرادة في اختيار الخير والشر، لأن الإنسان الذي يفكر صحيحاً لا يفعل الخير اختياراً بل جبراً، وعلى العكس من ذلك يرى أرسطو أن الإنسان مخير بين أن يعمل الخير والشر وقدر على فعل كل منهما".⁽¹⁾

فقد عرف أرسطو "السعادة بالاستناد إلى مفهوم الكمال، فقال إنها العمل وفقاً لما يقتضي به الكمال، ويتحقق لصاحبها لذة حقيقة. وهكذا قصر السعادة على خير النفس.. وبهذا فرق بين السعادة واللذة(الزاللة) حين ربط مفهوم السعادة بمفهوم الكمال".⁽²⁾

إذا كان الإنسان لا يستطيع أن يحقق الغاية كاملة من كل عمل يقوم به، فإنه يجب أن ندرك أن الكمال هو أمر تجريدي كالسعادة ليس من المميس تحققه بالكمال، وإنما الأعمال الفاضلة التي نقوم بها، نهدف من ورائها تحقيق السعادة كغاية قائمة بذاتها فيها كمالات الأهداف المختلفة عن الفضيلة المتصف بها كل فعل بمفرد.

(1) احمد أمين، وزي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص254

(2) عبدة، د.مصطفى، مصدر سابق، ص55

فالكامل " بالجملة هو الذي يؤثر لذاته أبداً... وأولى الأشياء بهذه الصفة السعادة. وذلك أن السعادة هي التي نؤثرها لنفسها، ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها. فاما الكرامة واللذة والعقل وكل فضيلة فقد نؤثرها أيضاً لنفسها... وقد نؤثرها أيضاً للسعادة إذا ظننا أننا إنما نصل إلى السعادة بتوسطها...
إن السعادة شيء كامل مكتفٍ بنفسه غاية للأشياء التي تعقل" ⁽¹⁾.
وبما أن الإنسان يحقق كماله الإنساني على طريق الفضيلة، فإنه لا يجد فيها فقط لذته الحقة، وإنما أيضاً سعادته الدائمة. ومع أن الوسائل المختلفة من طبيعية ونفسية واجتماعية، والخيرات الخارجية من غنى وجاه وصحة وجمال وقوه، شروط تكميل السعادة الإنسانية، إذا ما استخدمت وسائل وشروطاً لتحقيق الفضيلة، فإن الفضيلة الحقة لا تفقد سعادتها إذا ما فقدت هذه الوسائل والشروط الخارجية، بل تجد سعادتها في ذاتها الداخلية، هكذا يجد الفيلسوف سعادته في ذاته الداخلية، لأنه يرى في ذاته ذاتاً إلهية، ويتنعم برؤية هذه الذات، كما يتنعم الله برؤية ذاته. فالسعادة عنده بمثابة الفعل المطابق لأشرف فضيلة وهي الحكمة، وقد ربط أرسطو السعادة بحياة الإله، مادامت الإلهة هي وحدها العقول الصرفة التي تحيا حياة النظر العقلي المجرد ⁽²⁾.

وفي تحديده للخير يقول: " إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوق خيراً ما، فما الخير الذي نقول إن تدبير المدن يتشوق قصده؟... وهذا الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل. فنقول: إنه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم، وذلك أن الكثير من الناس والحدائق منهم يسمونه السعادة، ويررون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة" ⁽³⁾.

(1) عبدة، د. مصطفى، مصدر سابق، ص 55

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص 66

(3) أرسطو: الأخلاق، ص 57

وأتجه أرسطو إلى استقراء الواقع لتحديد القيم الأخلاقية، ولتحديد مفهوم السعادة، وقرر أن كل معرفة يجب أن توجه في مباحثها إلى المشكلات الطبيعية وإلى غير الطبيعية، وأن تسعى إلى وضع منهج يساعد على تحقيق ما فيه خير الإنسان. والقادة السياسيون وواضعو النظريات الإصلاحية، وكذلك المفكرون الاجتماعيون عليهم جميعاً أن يوجهوا عنایتهم إلى الخير المحقق للسعادة، وأن يكون ذلك في ذروة أهدافهم وغاياتهم.

أولاً: غاية الخير الأقصى الوصول إلى السعادة

يبدأ أرسطو كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) بالبحث عن ماهية الخير الأقصى. حيث يرى أن جميع أفعال الإنسان وأفكاره ومقاصده الأخلاقية إنما تهدف إلى تحقيق خير ما، وهذه الخيارات كثيرة ومتنوعة بتنوع نتائجها والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها الإنسان⁽¹⁾.

ولهذا السبب يرى أن عملية البحث عن طبيعة الخير وتحقيقه تقتضي دائماً التمييز بين السلوك ونتائج هذا السلوك وكلاهما من الغايات التي يطلبها الإنسان في حياته، فأي فعل إنساني لا بد ومن أن يكون له غاية يسعى إلى تحقيقها، وكل غاية تحول في لحظة ما إلى تحقيق غاية ابعد وبذلك تصبح الأولى وسيلة للثانية وهكذا تستمر سلسلة الغايات والوسائل حتى الوصول إلى الغاية القصوى التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها والتي تمثل الخير الأقصى له وهي السعادة⁽²⁾.

إذا يرى أن السعادة هي ذلك الخير الأقصى متفقاً في ذلك مع سocrates وأفلاطون. وهذا يعني أن الناس يطلبون الخيارات الأخرى مثل اللذة والقوه والثروه والحكمة من اجل السعادة، ولكنهم لا يطلبون السعادة من اجل شيء ابعد منها لذلك كانت السعادة هي الخير الأقصى⁽³⁾.

(1) ينظر: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 1، ص 167.

(2) ينظر: النشار، مصدر سابق، ص 219؛ وكذلك ينظر: رشوان، مصدر سابق، ص 75.

(3) ينظر: رشوان، مصدر سابق، ص 75.

فإذا صح أن السعادة هي الخير الأقصى فإنما هي كذلك لأننا نرغب فيها لذاتها لا لأنها وسيلة لشيء آخر، فالغنى والمجد والقوة لا نرغب فيها لذاتها ولا نعدها خيرات إلا لأننا نتصورها وسائل إلى تحقيق السعادة. وإذا كنا متفقين على أن السعادة هي الخير الأقصى فإنما هي كذلك لأنها تناسبنا كبشر فهي الخير المناسب للإنسان.

يحاول أرسطو من خلال هذا الطرح توجيه الفكر الإنساني لمعرفة ما هو شائع من صور السلوك الذي يحقق السعادة من وجهة نظر الإنسان العادي، إلى معرفة نعائض هذا السلوك وضرورة التحول من هذه السلوكيات الشائعة أنها محققة للسعادة إلى السلوك الأمثل الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان بما هو أنسان⁽¹⁾.

لكن كيف يتم التحول من السلوكيات الشائعة إلى السلوك الأمثل، بمعنى ما الوسيلة التي يمكن من خلالها تحديد أن ما نقوم به هو سلوك شائع وأنه يجب تطويره أو تهديبه للوصول إلى السلوك الأمثل في الأفعال؟ هل استطاع أرسطو تعريف الآلة التي يمكن من خلالها تحقيق مثل هذا التحول، أم أن القضية التي طرحها هي مجرد فرضيات؟ يقول أرسطو: "ومن ذا الذي يمكنه أن يمثل لنا المعيار الدقيق ويكون بمثابة الدليل (الهادئ) إلى الخير غير الإنسان الحكيم، أن الأمر الذي يختاره، حين يتم اختياره على أساس من الروية والعلم هو الخير أما ضده هو الشر".⁽²⁾

ومن هنا يوضح أرسطو وبصراحة أن المعيار الصحيح لمقياس الخير هو الحكيم (الفيلسوف) الذي يستند في اختياره إلى أساس متين قائم على الروية والعلم، وبذلك يكون التفكير هو الأساس في التمييز بين ما هو خير وما هو شر، وهذا أن دل على شيء فهو يدل على مدى ترابط الجانب النظري والجانب العملي في تأسيس المنظومة الأخلاقية، وليس هذا فقط بل أن هنالك الكثير من الإشارات الواضحة لأرسطو التي تؤكد هذا الرأي إذ يقول: "إن التأمل والمعرفة جديران بأن يسعى اليهما الإنسان، إذ

(1) ينظر: النشار، مصدر سابق، ص218.

(2) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص.44.

بغيرهما يستحيل على المرء أن يحيا الحياة التي تليق بإنسانيته. ولكنهما كذلك نافعان للحياة العملية. فما

من شيء يبدو لنا خيراً أن لم تتحقق الغاية منه عن طريق التدبر والنشاط العاقل الحكيم⁽¹⁾.

ويتفق أرسطو مع أفلاطون في غاية الخير الأقصى هي الوصول إلى السعادة المطلقة في كل الأفعال،

فالخيرات مثل اللذة والقوه والثروه والحكم.... الخ تطلب من أجل السعادة، لذلك كانت السعادة في الأخلاق هي الخير الأقصى.

لكن أفلاطون في تحديد موضوع الخير ينطلق من نظريته في المثل، فيقول بمثال للخير في كل شيء

في الوجود⁽²⁾. فهو يهدف إلى جعل الطبيعة البشرية متفقة مع الصور المثالية، بينما أرسطو يبني مبادئه

الأخلاقية وفق متطلبات الطبيعة البشرية⁽³⁾. وهكذا " كان أرسطو ادنى إلى الواقع من أفلاطون، فإن تحقيق الخير الذي يتلوى به بحثه ميسور في دنيانا الحاضرة، وإذا كان أفلاطون قد تمكّن بعالم الغيب، وحاول أن

يعلو على دنيا الحس، فإن أرسطو كان على عكسه يميل إلى الواقع وينفر من عالم الغيب"⁽⁴⁾.

يعتراض أرسطو على رأي أستاذته أفلاطون في تحديد ماهية الخير انطلاقاً من نظرية

المثل وفهم الاعتراضات التي يمكن أن نوردها هنا هي أن مثل " هذا الرأي انه يفترض وجود خير ليس في إمكان الإنسان أن يعرفه أو يحصل عليه بل حتى أن امكنا للبشر معرفته فلن تنفع هذه المعرفة بأي شيء ويتبين ذلك لو حاولنا البحث عن الفائدة التي تعود على النساج أو النجار من معرفته بهذا الخير ذاته أو ما الذي يضفيه تأمل هذا الخير

(1) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص.44.

(2) ينظر: مطر، د. أميرة، مصدر سابق، ص.318.

(3) ينظر: ستيس، وولتر. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.256؛ وأيضاً ينظر: رشوان، مصدر سابق، ص.73.

(4) الطويل: توفيق. الفلسفة الأخلاقية، الإسكندرية، ص.53.

على فن الطبيب أو القائد. إذ ليس بتلك الطريقة يبحث الطبيب في الصحة لأنه يعني بصحة الإنسان أو بعبارة أدق بصحة شخص معين".⁽¹⁾

وهنا يتضح منهج أرسطو التجرببي في الأخلاق ذلك المنهج الذي يعتمد على دقة ملاحظة الواقع وصدق تحليله لطبيعة الإنسان على نحو ما هو عليه في الواقع وما يمكن أن يصل إليه من كمال وامتياز ولذلك ينتقل أرسطو من البحث في الخير إلى البحث في السعادة والفضيلة الإنسانية التي يعدها الشرط الأساسي لتحقيق السعادة والخير للإنسان.

وبناءً على ما تقدم يمكن القول أن خير الإنسان في نظر أرسطو يجب أن يتتوفر فيه شرطان⁽²⁾ الأول: إن يكون غاية قصوى، أو خيراً تماماً يختاره الإنسان لذاته، ولا يكون وسيلة لغاية أخرى أبعد منه.

الثاني: إن يكون كافياً بنفسه، أي كفيلاً وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر.

ثانياً: شروط السعادة تكمن في التأمل العقلي والحكمة

لقد درس أرسطو مسألة السعادة أو نظرية السعادة في أكثر من مؤلف من مؤلفاته لكنه أفرد لها في مؤلفه "الأخلاق النيقوماخية" مساحة كبيرة، حيث بين أن كل سلوك يقوم به الإنسان إما يكون هدفه السعادة، وأشار إلى تعدد الآراء حول مسألة السعادة، من حيث طبيعتها، والشروط التي تتطلبها، وما إذا كانت السعادة تكون للحيوانات مثلما هي تكون لكافة بني الإنسان، وعما إذا كانت السعادة تكون في ما هو مادي أم في ما هو روحي، أعني هل السعادة تكون في الخيارات الخارجية كالحساب والنسب والمصال أو أنها تكون في التعلم، وهل السعادة تكون في الدنيا فحسب أم لها وجود في عالم ما بعد الموت.

يشير إلى أنه لا يوجد تعريف محدد للسعادة أو تعريف يتفق عليه الجميع بل يوجد تعريفات متعددة ومختلفة، والتعريفات التي يضعها الناس للسعادة تختلف عن تعريفات

(1) مطر، د.أميرة، مصدر سابق، ص318.

(2) زقزوق، محمود حمدي. مقدمة في علم الأخلاق، (ط.3)، الكويت، دار القلم، 1983، ص.91.

الفلسفه، فبعض الناس يرى أن السعادة تكون مما هو ظاهر مثال: اللذة والغنى، والصحة،، الخ.

ويرى البعض الآخر " أنه يوجد خير ما موجود بذاته، وهو علة كل الخيرات الكثيرة السابقة وعلة أشباهها أيضا" ⁽¹⁾. ويستطرد أرسطو مبيناً أن للسعادة تعريفات أخرى، فهي: الفضيلة أو الفهم أو حكمة ما. وهذه التعريفات ذكرها نفر من السابقين عليه. وقد تكون السعادة عندهم مقرونة بلذة وقد لا تكون مقرونة بها. وبعض هذه التعريفات صحيح وبعضها صواب في أمر واحد فحسب، وبعضها الآخر يكون صواب في كثير من الأمور ⁽²⁾.

يرى أن الإنسان يحصل على السعادة عندما يمارس ما يحب من الأشياء كمحب الخيل يلذ بالخيل، لذلك فمحب الفضيلة يلذ بممارسة الشيء الفاضل، والفاضل هو الذي يلذ بالأفعال الجميلة، وكل جميل لذيد بالطبع عند كل إنسان يحب كل ما هو جميل ⁽³⁾. إذا العادل من الناس هو من يحب الأمور المنسوبة إلى العدل. ومن هذا " المنطلق الأفعال التي تم بحسب الفضيلة تكون لذيدة بنفسها. ولأجل ذلك تكون السعادة أفضل الأشياء وألذها. وبالجملة فإن السعادة إما أن تكون كل ذلك أو أفضل هذه الأشياء " ⁽⁴⁾.

ويزيد أرسطو الأمر جلاء فيما يتعلق بتحديد تعريف محدد للسعادة حين يعرفنا أنه يوجد ثلاثة سير تناول السعادة بالتعريف وهي: سيرة العامة: أو هم السواد الأعم وهؤلاء يظنون أن الخير والسعادة أمرا واحدا وهو اللذة، وهؤلاء يفضلون سيرة المترنح باللذات، وهم بذلك يعيشون عيشة البهائم وهم من اختار هذا النوع من الحياة. وبالإضافة إلى السيرة السابقة توجد سيرة أصحاب تدبير المنزل (الساسة والسلطانين) الذين ينتظرون أرسطو بأصحاب المذاهب الجيدة والأفعال الجميلة، وهؤلاء الذين يعتبرون

(1) أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ص 179.

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص 70.

(3) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص 111.

(4) أرسطو، الأخلاق، ص 71.

السعادة هي الكرامة والمجده، وذلك لا يلبى ما يطمحون إليه، وينتقد هذه الرؤية للسعادة ويصفها بأنها (أكثر سطحية واقل متنانة). فبالرغم من أنهم يرون أن الفضيلة أجود إلا أنهم لا يمكنهم أن يصلوا إليها. وكل واحد من أصحاب هذه السيرة لا يمكن وصفه بأنه سعيد إلا إذا كان يريد حفظ أصل قد وضعه واعتقاد ينصره. الصنف الثالث هم الفلاسفة والحكماء الذين يرون أن السعادة تكمن في التأمل العقلي، فهي نوع من الحكمـة⁽¹⁾.

ويستمر في عرض وجهات نظر أصحاب السير عن السعادة، فيذكر رأي أصحاب سيرة أخرى وهي سيرة التجارة والمالي، "فينوه إلى أن أصحاب تلك السيرة ليسوا سعداء كذلك لأن الخير الذي يحصله أصحاب تلك السيرة رغم أنه نافع إلا أنه ليس هو المطلوب حيث أنه مثل غيره من الخيارات السابقة مطلوب لغيره وليس مطلوباً لذاته"⁽²⁾.

إذا كل الغايات أو الخيارات أو السعادات السابقة التي يهدف إليها أصحاب السير السالفة الذكر رغم كثرتها إلا أنها ليست هي التي يمكن أن نصفها بأنها السعادة بسبب أنها غاية لغيرها وليس غاية في ذاتها. وأما الغاية التي تطلب لذاتها لا لغيرها فهي السعادة يقول: "إنه إذا كان يظهر أن الغايات كثيرة، وكنا إنما نؤثر بعضها بسبب شيء آخر (مثل الثروة والمزمار وبالجملة الآلات كلها) وبين أن ليست جميع الغايات كاملة. وقد يظهر أن الأفضل هو شيء كامل فيجب من ذلك إن كان هنا شيء واحد فقط كاملا فهو الشيء المطلوب، وإن كانت الأشياء كاملة كثيرة فهو أكمـلها وأنهـما. ونحن نقول إن الشيء المطلوب لذاته ولكن ليس المطلوب ولكن المطلوب لغيره، والذي يؤثر في وقت من الأوقات من أجل غيره، أكمـل من التي تؤثر لغيرها، لا لنفسها. فالكامل بالجملة هو الذي يؤثر لذاته أبداً، ولا يؤثر في وقت من الأوقات لغيره. وأولى الأشياء بهذه الصفة السعادة"⁽³⁾.

(1) ينظر: أرسـطـو، الأخـلـاقـ، صـ59-60؛ وكـذـلكـ، علمـ الأخـلـاقـ، صـ178-179.

(2) أرسـطـو، الأخـلـاقـ، صـ61.

(3) أرسـطـو، الأخـلـاقـ، صـ66.

وباعتبار أن أرسطو يطرح نظريته الأخلاقية تمهيدا لبناء دولة قائمة على أساس فاضلة فإن السعادة لديه ليست سعادة فردية فحسب بل إنها وبطبيعتها هي تكمن في المجتمع ككل، فلما كانت السعادة تؤثر لذاتها لأنها مكتفية بنفسها، فلا يعني ذلك أن الإنسان الذي يؤثرها يعيش بمفرده بعيدا عنبني البشر، بل ما هو طبيعي أن الإنسان الذي يحيا مع الآخرين، فالسعادة هي أكمل الأشياء وغاية اجتماعي بطشه، وتكون السعادة للإنسان الذي يحيا مع الآخرين، فالسعادة هي أكمل الأشياء وغاية الغايات، وهي مكتفية بذاتها، وإليها يسعى كل إنسان⁽¹⁾.

إذا السعادة هي وحدها التي تؤثر لذاتها حتى الفضائل التي يؤثرها البعض لنفسها فهي أيضا تؤثر من أجل السعادة يقول: "إن السعادة هي التي نؤثرها لنفسها ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها. فأما الكرامة واللذة والعقل وكل فضيلة فقد نؤثرها أيضا لنفسها، لأننا قد نختار كل واحد منها ونحن لا نقصد بها غيرها. وقد نؤثرها أيضا للسعادة إذا ظننا أنها إنما نصل إلى السعادة بتوسطها. فأما السعادة فليس من أحد يؤثرها من أجل هذه ولا من أجل شيء آخر غيرها أصلاً"⁽²⁾.

ولكن هل هذا يعني أن الفضيلة ليست السعادة المنشودة، بل هي واسطة إلى تحقيق السعادة؟. وإذا كانت كذلك فلما يؤكد أرسطو على الفضائل وما هو موقفه من القائلين بأن الفضيلة هي السعادة؟. بالنسبة للذين ينتظرون السعادة بأنها الفضيلة أو فضيلة ما، فإن أرسطو يتفق معهم في ذلك، فهو يرى "أن السعادة تكون في فعل ما هو فاضل، ويبدو ذلك بوضوح في سلوك الذين يمارسون الفضيلة والخير، وهو لاء هم السعداء وهم الذين يشعرون باللذة، وتلك اللذة تكون خاصة بالنفس"⁽³⁾.

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص.66.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص.66.

(3) أرسطو، الأخلاق، ص.70.

ثالثاً: سعادة الإنسان في حسن السيرة وجمال الأفعال العقلية

يرى أرسطو أن خير العضو في أدائه لوظيفته أي أداء فعله الذي وجد لأجله على نحو ما ينبغي أن يكون يقول: "ولكن خلائق أن يكون ما أتفق عليه القول بأن السعادة هي الشيء الأفضل، والشيء الذي لا بد أن نظنه من أمرها أن نعلم ما هي. ولعل ذلك يصح لنا إن نحن حصلنا: فعل الإنسان ما هو؟ وذلك أنه كما يظن أن الإنسان إن كان له فعل من الأفعال، فالخير إنما هو لفعل ذلك الفعل. أفترى للنجار والإسكاف أفعالا وأعمالا، والإنسان مطبوع... على البطالة؟ أو كما أنا نرى للعين وللليد وللرجل وبالجملة لكل عضو من الأعضاء فعلا ما، كذلك واضح أن نضع للإنسان فعلا ما مثل هذه كلها"⁽¹⁾.

نستنتج من ذلك أن أرسطو يرى أن خير كل عضو من أعضاء جسم الإنسان في أدائه لفعله أو لوظيفته، ولذلك خير الإنسان عنده في أدائه فعله أو وظيفته، وهنا يتبين أن الخيرات متعددة. بتعدد أفعال الإنسان وأعضائه ودور كل عضو منها، والسعادة التي يحاول أرسطو إثباتها هي خير أقصى، أو سعادة كاملة فيما هو العضو الذي يحقق مثل هذه السعادة المنشودة؟.

للإجابة على هذا السؤال نلاحظ أرسطو يبحث أولاً في أحوال النفس باعتبار أنها المحرك الرئيس لكافة الأعضاء، وبالتالي فإن البحث في أحوالها يبين لنا الغاية المنشودة من كل عضو. إذ يقول: "فإن كان هذا الفعل - يقصد فعل الإنسان - موجودا، فما هو؟ فنقول أنه إن كان فعله هو أن ينمو، فقد نرى أن النماء عام للإنسان والنبات. والشيء المطلوب هنا إنما هو الفعل الخاص بالإنسان. فينبغي إذا أن ندع جانب القوة الغذائية والنامية. ويتبادر هذه القوة قوة حساسة ويظهر من أمر هذه أيضا أنها مشتركة للإنسان والفرس والثور ولكل حيوان. وقد بقى أن يكون هنا للجزء الناطق قوة فعالة. وهذا

(1) أرسطو، الأخلاق، ص.67

الجزء منه ما هو منقاد للنطق، ومنه ما هو مفكر. وإذا كانت هذه القوة تقال على ضربين، فينبعي أن يكون كلامنا في التي منها الفعل، إذ كانت أحق وأولى بالكلام فيها⁽¹⁾.

نستدل من ذلك تأكيده على أن قوى النفس الإنسانية الغاذية والحساسة لا تبين جوهر الإنسان أعني أن أدائها لوظائفها لا يعبر عن حقيقة الإنسان بل القوة الثالثة للنفس، التي لا يشارك الإنسان فيها غيره من الحيوان، أعني القوة الناطقة هي وحدها التي تبين حقيقة الإنسان وجوهره، ووظيفتها التفكير والتأمل، وبها ينفرد الإنسان عن غيره من الكائنات، وفي أدائها لوظيفتها يكون خير الإنسان وسعادته. ومن هذا المنطلق يحصل الإنسان السعادة التامة التي تجعله يتتجاوز حدود إنسانيته وتجعله يقترب من مصاف الآلهة أقصد العقول المفارقة. تلك العقول التي تنحصر فضيلتها في النظر والتفكير.

وبناءً على ذلك يكون خير الإنسان في فعل النفس الناطقة أي في أداء الجزء العاقل من النفس لوظيفته، ذلك الجزء من النفس الذي هو بالفعل لا المنفع. يقول: "إإن كان فعل الإنسان إنما هو فعل للنفس على ما توجبه النطق، أو غير معري من النطق، وكنا نقول إن فعل المقارب في الصناعة وفعل الفاضل فيها واحد بالجنس بمنزلة فعل المقارب في ضرب العود وفعل الفاضل فيه، وكان الأمر بالجملة في جميع الصناعات يجري هذا المجرى فركبنا الفضيلة مع الفعل فنقول في الضارب المقارب أنه يضرب بالعود، وفي الضارب الفاضل أنه يضرب ضرباً جيداً" فإننا نضع أن فعل الإنسان سيرة ما، وهذه السيرة فعل النفس مصحوبة بتمييز نطقي وأن الإنسان الفاضل مع هذا الفعل ما يجب من الجودة، وكل واحد من الأشياء إنما يوجد فعله بحسب فضيلته. وإذا كان الأمر هكذا، فالخير الذي يخص الإنسان هو فعل للنفس على ما توجب الفضيلة. فإن كانت الفضائل كثيرة، فهو فعل ما يوجبها أفضلاها أو أكملها. وإنما يكون هذا الفعل في السيرة الكاملة، لأن خطأ ما واحداً لا ينذر بالربيع، ولا يوماً واحداً معتملاً الهواء ينذر بذلك، كذلك

(1) أرسطو، الأخلاق، ص. 67.

أيضاً لا يجعل الإنسان سعيداً يوم واحد من حياته ولا زمان يسيرأ منها⁽¹⁾.

هكذا يعرفنا أرسسطو أن الإنسان السعيد لا يحصل سعادته في مدة قصيرة بل على مدار مدة طويلة من الفعل الذي يتفق مع الفضيلة وهو التفكير أو التعلم أعني التفلسف. ويؤكد على ذلك عند تقسيمه للخيرات، فعندئه أن أفضل أنواع الخيرات هو ما يكون متعلق بالنفس، وعندئذ تكون سعادة الإنسان. يقول: "إذا كانت الخيرات قد انقسمت على ثلاثة أضرب: فمنها ما يقال من خارج، ومنها ما يقال...في النفس، ومنها ما يقال في البدن- فإننا نقول إن الأولى بأن تكون خيرات ما هو منها في النفس، ونضع أن الأعمال الروحية تعد من الخيرات التي في النفس، فنعم ما وصف به الخير على حسب هذا الرأي القديم الذي أجمع عليه المتكلمون. وبالصواب قيل إن الغاية المقصودة أفعال وأعمال، وإنه بهذه الجهة تكون الغاية المقصودة إنما هي غاية خيرات النفس لا غاية الخيرات التي من خارج. ومما يشهد لهذا القول وبوقفه أن السعيد من نال من حسن السيرة وجميل الأفعال، وذلك أن السعادة تقاد أن تكون قد وصفت بأنها حسن سيرة وجميل أفعال⁽²⁾.

ويرى أن السعادة تحتاج إلى الخيرات التي في الخارج، فالأشياء الجميلة تحتاج إلى ما هو في الخارج، فالسعيد يحتاج إلى الحسب والنسب- مثلا- ليكون سعيدا، فبدونها لا تكتمل سعادته. يقول: "فإنه ليس سعيدا من كان في غاية القبح والسماجة، أو من ليس جيد الحسب، أو من كان وحيدا، أو لا ولد له، وخليق أن يكون أقل سعادة من كان له أولاد شرار أو أصدقاء شرار، أو كان له أولاد خيار أو أصدقاء خيار فماتوا فيشيشه أن يكون الأمر كما قلنا: إن السعيد يحتاج إلى مدد من خارج، ولذلك صار قوم يجعلون السعادة وجودة البعثت في مرتبة واحدة، آخرون يجعلون السعادة والفضيلة سواء"⁽³⁾.

(1) أرسسطو، الأخلاق، ص 67-68.

(2) أرسسطو، الأخلاق، مصدر سابق، 69-70.

(3) أرسسطو، الأخلاق، ص 72.

إذن الإنسان حتى يمكنه تحصيل السعادة من الضروري أن توفر له الفضيلة الكاملة وحياة ذات هدف ما، فالسعيد مهما طرأ عليه من صعوبات سيكون سعيداً. والسعادة فعل ما للنفس الإنسانية مطابق للفضيلة، وكل الخيرات الخارجية تكون مساعدة للإنسان حتى تحصيل النفس الإنسانية على السعادة. ويدل على ذلك أن الحيوان لا يمكنه تحصيل السعادة وكذلك الطفل لأن السعادة تتطلب الشروط ذكرناها سابقاً والطفل لا يمكنه تحقيق هذه الشروط.

والسعادة عند أرسطو على هذا النحو ليست هيئه ما بل تكون فعل ما يختار لذاته، وهي لا تطلب من أجل شيئاً آخر، إنها من الأعمال الفاضلة التي تختار لذاتها، وهذا ما ينطبق على اللذين من أنواع اللعب التي تختار لذاتها. وينوه إلى أن الضرر الذي يقع على طالبي السعادة إن أقبلوا على الماديات يكون أكثر من المنفعة التي قد يحصلوا عليها، ولذلك كل إنسان يحب السعادة لا يقبل على الماديات مقتنعاً بأن ذلك سعادة⁽¹⁾.

إن العمر السعيد يكون مع الفضيلة، و الفعل الصادر عن الإنسان و العضو الأجدود هو الأفضل، وهو الأكثر سعادة. فإن السعادة تكون في الأفعال الفاضلة، والفعل طبقاً للفضيلة هو السعادة التامة وهو الأجدود أيضاً.

وتخلط السعادة بذلك اللذة، وألذ الأفعال هي الحكم، والحكيم هو أكثر الناس قدرة على ممارسة الحكم، وكلما كان الحكيم أحكم كان أجدود، وهو يكفي نفسه بنفسه⁽²⁾. ولما كان ما هو خاص عند كل واحد منا قوى بالطبع ولذذ، فإن طبيعة العقل تكون كذلك، وصاحب هذا العقل هو السعيد. الذي يكسب أنواع عديدة من السعادة، فإن السعادة التي يكتسبها بواسطة العقل تكون نسيج وحدتها⁽³⁾.

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص.348

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص.350

(3) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص.352

وإذا كانت الآلهة تحصل على السعادة نتيجة لأفعالها كذلك الإنسان يحصل على السعادة نتيجة لممارسة التعلق والتفكير يقول: " وأما السعادة فعل ما برأي، فيظهر من هذا أيضا. فإننا نرى أن الآلهة أكثر ذلك، ذوو غبطة وسعادة... ولكن كل يرى أن لهم فعل، من أجل أنهم لا ينبغي أن يكونوا نياً... وإن نفي عنهم فعل الأحياء، فما الذي يبقى أن يكون لهم من الفعل أكثر من استعمال الرأي؟ فإذا فعل الإله، الذي يفضل بالغبطة، سيكون رأياً. والفعل الإنساني المجانس لهذا الفعل يكون سعادة" ⁽¹⁾.

ويؤكد أرسطو مرة أخرى أن السعادة تكون للإنسان وحده دون غيره من سائر الحيوانات لأنه وحده الذي يملك عقلاً ويمكنه استخدامه يقول: " والدليل على ذلك أن سائر الحيوان ليست له سعادة مثل ذلك... فليس فيه شيء سعيد من أجل أنه لا يستعمل الرأي في شيء من الأشياء والسعادة أيضاً في الذين يستعملون الرأي أكثر، والذين لهم سعادة بنوع عرضي، بل استعمال الرأي، فإن هذه بذاتها فكرية جداً. فإذا ستكون السعادة رأياً ما" ⁽²⁾.

ونخلص إن الإنسان الذي يسلك وفقاً للعقل وحاله جيدة، هذا الإنسان يكون محباً للإله ويفرح بالأفضل، وفعله صحيح تماماً. وكل هذه الخصال تكون له أكثر من غيره، لذلك يكون الحكيم محباً للإله ويكون سعيداً. وهكذا يتبع أرسطو أستاذه أفلاطون الذي يقرر أن خير الإنسان أي سعادته في ممارسة الحكم.

وبناءً على ذلك فإن أرسطو يعرف السعادة ب أنها ملكة عقلية فيقول: " أنتا تعرف السعادة ب أنها ملكة عقلية و نوع من الحكم أو ب أنها فضيلة أخلاقية أو اعظم قدر ممكن من الفرح، أو ب أنها في كل هذه الأمور مجتمعة" ⁽³⁾.

(1) أرسطو، الأخلاق، ص350.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص356.

(3) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص63.

ويذهب أرسطو "إذا كانت السعادة هي القدر على التفكير فمن الواضح أن الحياة السعيدة ستكون من نصيب الفلسفه وحدهم وإذا كانت هي فضيلة النفس أو هي الحياة الغنية بالفرح، فستكون أيضا من نصيب هؤلاء"⁽¹⁾. ولذلك يصرح إن "من يريد أن يكون سعيدا فلا بد له أن يتفلسف"⁽²⁾.

رابعا: السعادة هدف كل سلوك إنساني في الحياة الدنيا

يرى أرسطو مثل معاصريه من اليونانيين أن السعادة هي هدف كل سلوك يقوم به الإنسان، فقد كان اليونانيون "يرون أن كل فعل يقوم به الفرد إنما يستهدف من ورائه تحقيق السعادة لنفسه وليس تحقيقاً لمطالب الآلهة أو لأي مبدأ غبي آخر. إذ أن اليوناني كان يعتقد أن الحياة على سطح الأرض أفضل وأجمل من الحياة في عالم آخر، ولهذا فقد جهد على أن يحقق السعادة الكاملة لنفسه في هذا العالم

فحسب "⁽³⁾".

وهذا نفس ما طرحته أرسطو، فعندما تكون للإنسان وهو على قيد الحياة، وعندما يموت ويفني جسده فإنه لا يحصل السعادة على الإطلاق. فالقول بأن السعادة لا تنتفي عن الإنسان بعد الممات يعتبر عند أرسطو قولًا فاسداً⁽⁴⁾. وبهذا فإنه يخالف كل من سocrates وأفلاطون اللذين يرون أن السعادة تكون في حياة غير الحياة الدنيا، لذلك فالموت يصل بالإنسان إلى حياة مؤلها السعادة والنعم. ويستطرد في إثارة الاعتراضات حول مسألة سعادة الإنسان بعد مماته، فعندما من يزعم: أنه يكون للإنسان عند موته بعض الخير وبعض الشر على غرار الإنسان وهو حي، فإن هذا الافتراض يثير كثيراً من الصعوبات، وينتهي إلى أنه قولٌ فاسدٌ: أن الميت يشارك في الخير والشر، وأنه يكون في لحظة سعيداً وفي أخرى شقياً يقول: "لكن إذا كنا،

(1) أرسطو، دعوة إلى الفلسفه، ص.63.

(2) أرسطو، دعوة إلى الفلسفه، ص.38.

(3) أبو ريان، محمد علي. تاريخ الفكر الفلسفى، ج.2، ص.213.

(4) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص.75.

من ناحية أخرى، نرفض أن نسمى من مات سعيداً..... ونقصد أنه فقط في ساعة الموت يمكن أدرار السعادة على نحو مؤكد، ونقول عن الإنسان أنه صار منذ الآن فصاعداً بعيداً عن متناول الشرور والمصائب، فإن هذا المعنى نفسه يثير بعض الاعتراض⁽¹⁾.

إذ يعتقد عادة أن الإنسان إذا مات لا يزال يوجد له بعض الخير وبعض الشر، مثل الإنسان الحي الذي لا يشعر بذلك، مثلاً في حالة الكرامات أو البلاء التي تصيب الأطفال أو الذرية بوجه عام، ونجاحاتهم أو بلايهم. ولكن في هذه النقطة أيضاً صعوبات ذلك أن الإنسان الذي عاش في سعادة حتى سن متقدمة، وكانت نهايته منسجمة مع بقية حياته، "يمكن أن يصاب بكثير من التقلبات في ذريته، فيكون بعضهم أفضلاً حصلوا على الحياة التي يستحقونها، والبعض الآخر في حال مضادة تماماً، ومن بين كذلك أنه تبعاً لدرجات القرابة فإن علاقات الذرية مع الأسلاف قابلة لكل أنواع التنوعات فمن الباطل إذا أن نفترض أن الميت يشارك في كل هذه التقلبات وأن يكون في لحظة ما سعيداً ويصبح في لحظة أخرى شقياً، كما أنه من الباطل أيضاً أن نظن أن مصير الذرية لا يؤثر أبداً - ولا في أية لحظة - في الأجداد⁽²⁾.

ويؤوه إلى أن السعيد قد يحل محل سعادته أحياناً الشقاء، وما يحصله هذا المرء من السعادة لا يأتي بالمصادفة أو الاتفاق على نحو ما أسلفنا بل تكون سعادته في الفعل الموفق للفضيلة. وهذا الفعل يتميز بالثبات، وثباته أكثر من ثبات المعارف العلمية نفسها. وهكذا تكون أفعال الإنسان السعيد من الأفعال الثابتة، وهذا الإنسان يظل سعيداً طوال حياته؛ لأن أفعاله تكون موافقة للفضيلة كما ذكرنا سابقاً. ويتميز هذا الإنسان بأنه يتحمل ضربات الحظ والشر بمنتهي القوة. وهذا الإنسان السعيد مهما أصابه من مصائب وشروع بالمصادفة أو الاتفاق، فإن هذا الإنسان يتحمل كل ذلك بكل ما أوتي من قوة، لذلك فالإنسان السعيد يحصل السعادة رغم ما يصيبه من

(1) أرسطو، الأخلاق، ص.75.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص.75.

مصالح، ولا يمكن أن يشقى أبداً لأنه لا يرتكب أية شرور. إذا الإنسان العاقل والفضل يتحمل كل تقلبات المصادفة والاتفاق، وهو يحاول جاهداً أن يكون فعله موافقاً للفضيلة والنبال، وهذا الإنسان السعيد لا يمكن رغم ما يلقاء من مصالح أن يصير شقياً. وهذا الإنسان إذا أصابته بعض المصالح فإنه يستعيد سعاداته بعد زمن طويل لا بعد وقت قليل⁽¹⁾.

ويستمر أرسطو في البحث عن مسألة السعادة التي يحصلها الإنسان بعد مماته، فعندئه الإنسان يحصل السعادة في حياته فحسب لأنه عندئذ يملأ الخير يقول: "فما يمنعنا أن نسمى سعيداً ذلك الإنسان الذي فعله يوافق الفضيلة التامة، والمزود بخيرات خارجية، وليس هذا خلال فترة ما، بل طوال حياته بأكملها؟ أفال يجب علينا أن نضيف: و الذي مستمر حياته في نفس الظروف، وستكون نهايته على صلة بباقي حياته" ⁽²⁾؛ لأن المستقبل محظوظ، ونحن نضع السعادة غاية وأمراً كاماً؟ إن كان الأمر هكذا فإننا سنسمى سعداء أولئك الذين، من بين الأحياء، يملكون وسيملكون الخيارات التي ذكرناها- لكنهم سعداء بالقدر الذي به يمكن الإنسان أن يكون سعيداً⁽³⁾.

وهكذا يقصر أرسطو السعادة على الحياة الدنيا. ولميت عنده لا نصيب له من السعادة، فعندئه أنه ليس للميته حظ من أي خير أو شر، حتى أعمال أصدقاءه فإنها لا تنفعه أيضاً يقول: "هل للأموات نصيب في أي خير أو أي شر؟ لأنه يبدو من هذه الاعتبارات أنه لو بلغهم أي تأثير في الخير أو في الشر، فلابد أنه تأثير ضعيف يمكن إغفاله، سواء في ذاته أو بالنسبة إليهم، أو إن لم يكن أمراً هينا فإنه على الأقل ذو شدة وطبيعة بحيث لا يكفي ليجعل سعداء من ليسوا كذلك، أو لينتزع السعادة ممن يملكونها. ويبدو أن النجاحات وعدم النجاحات للأصدقاء تؤثر- بقدر ما- في مصير الم薨ى، مع

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص 75-76.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص 78

(3) أرسطو، الأخلاق، ص 78

كونها مع ذلك ليست بذات طبيعة وأهمية من شأنها أن تقدر على أن تجعل أشقياء من هم سعداء، ولا
أن تحدث أي أثر من هذا القبيل"⁽¹⁾.

ورفض أرسطو أن يحصل الإنسان السعادة بعد الممات فهو في ذلك يتفق مع نفسه لأنه لم يصرح
بخلود النفس أو أن للنفس حياة أخرى غير تلك الحياة الدنيا. وكان طبيعياً أن يصرح بخلود النفس، فطالما
قرر "أن السعادة التامة هي حياة التأمل والتفكير بالجزء الإلهي الذي فينا وهو العقل، هذه السعادة
التي لا تتحقق على الوجه الأكمل بإطلاق واستمرار إلا أن للآلهة لأنها فضيلتهم الخاصة، هذه السعادة
التي أضاف لها شرط الحصول والتعمت بالخيرات..... نقول كان من المنطق بعد هذا أن يكون فيلسوف من
أنصار خلود الروح، فيرى أن هناك حياة أخرى تكمل فيها سعادة الإنسان التي لا تكاد تتحقق في هذه
الحياة الدنيا"⁽²⁾.

وواقع الحال أن أرسطو لم يصرح بخلود الروح بالفعل. ويرجع ذلك لأسباب عديدة ذكرها في
مؤلفاته الطبيعية، منها أن النفس " صورة الجسم، وأن الصورة لا تفارق المادة ولا توجد وحدها، بما أن
الجسم سيقى لا إلى رجعة، فلا يستقيم أن تكون الروح خالدة. وبهذا لم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه
أفلاطون وسocrates من قبله، من عقيدة خلود النفس التي سمّت بأخلاقها كثيراً "⁽³⁾.

خامساً: السعادة أجل وأرقى مما تمدح

قبل أن يبين أرسطو موقفه من مسألة كون السعادة تمدح أم لا، فإنه يشير إلى أن
الأشياء التي تمدح هي ما تكون بالإضافة إلى شيء ما وبكيفية يقول: " فإننا قد لخصنا هذه
الأشياء، فلنبحث عن السعادة، هل هي من الأمور الممدودة، أم من الأمور الخطيرة؟ وذلك
أنه من بين أنها ليست القوى. فقد يظهر أن كل ممدوح هو ممدوح لأنه بكيف ما

(1) أرسطو، الأخلاق، ص.79.

(2) موسى، محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، ص93.

(3) موسى، محمد يوسف، مصدر سابق، ص94.

وبالإضافة إلى شيء ما، فإنما مدح الرجل، الشجاع وبالجملة: الخير والفضيلة بسبب الأفعال وما يحدث عنها و مدح القوي ومن يجيد العدو وكل واحد مما أشبه ذلك، فإنما مدحهم لأنهم بكيفية وأنهم كذلك بالإضافة إلى خير ما وفضيلة ما. وذلك بين من مدح المتألهين، فإنه إذا نسب إلينا كان مما يضحك منه، وإنما عرضي ذلك لأن المدح إنما يكون بالإضافة كما قلنا⁽¹⁾.

ويرى أنه من الأشياء ما يمدح ومنها ما لا يمدح كالسعادة يقول: "إذا كان المدح إنما هو لأمثال هذه الأشياء، فبين أن الأشياء التي في غاية الفضل ليس لها مدح لكنها أجل وأفضل من أن ت مدح كما تبين من أمرها. وذلك أنه قد ينسب المتألهين والخيار من الناس إلى السعادة، وليس يوجد واحد من الناس يمدح السعادة كما يمدح العدل، لكنه يجلها ويكرمها على أنها أمر إلهي تام"⁽²⁾. ويستطرد في الإشارة إلى ما يمدح وما لا يمدح، فالإله والخير مما لا يمدح لأنها أجل من أن ت مدح، أما الفضيلة فمما يمدح؛ لأن الأمور الجميلة التي تقوم بها تكون بالفضيلة.

(1) أرسطو، الأخلاق، ص.79.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص.79-80.

الفصل الخامس

الفضيلة الأخلاقية غاية الحياة

بين الزهد واللذة عند تلامذة سocrates

المبحث الأول: الزهد أساس الفضيلة الأخلاقية وغايتها عند الكلبيين.

أولاً: الزهد عند انتستينس أساس لتحرر الروح من قيود الشهوات.

ثانياً: الإنسان الكامل عند ديوجينس أساس الوصول إلى القيم الحقيقية.

المبحث الثاني: الاستمتاع في اللذات أساس الفضيلة الأخلاقية عند القرنائين.

أولاً: مؤسسي المدرسة القورينائية وأبرز أراءهم الأخلاقية ومذهبهم.

-1 استيبوس.

-2 ثيودورس.

-3 هجسياس.

ثانياً: السعادة أساس اللذة الحاضرة.

ثالثاً: الحكم بين اللذة والمحاصفة والذكاء.

المبحث الثالث: الماهية الأخلاقية عند إقليدس الميغاري بين الوجود والخير.

الفصل الخامس

الفضيلة الأخلاقية غاية الحياة

بين الزهد واللذة عند تلامذة سocrates

تمهيد:

على الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقى وأعمق أثراً في مجرى الفلسفة من نظرية الأخلاق، إلا أن الوضع قد انعكس في أعين معظم تلاميذ سocrates لأنهم وإن خالفوا أستاذهم - بهرتهم حياته الأخلاقية واستولت على إعجابهم حتى أنساتهم جوانب فلسفته الأخرى، فتابعوا خطاه بعد مماته. وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته، فاتخذوا مثله الأعلى شعاراً لهم وهو أن الفضيلة هي غاية الحياة.

جمع إتباع سocrates على هذا المبدأ، واتفقوا جميعاً على أن تكون الفضيلة غرضاً لحياتهم، كما كانت غرضاً لحياة أستاذهم، ولكنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى، ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة، إذ لم يترك لهم سocrates تعريفاً واضحاً لها يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه، وكل ما قاله في هذا الصدد: (أن الفضيلة يجب أن تتبع من العلم، وأن تقوم على أساسه، فيشترط لكي تكون فاضلاً أن تكون عالماً بتعريفها) أما ما هو هذا التعريف فذلك ما لم يتعرض له سocrates قد يقال إنه عرفها: (بأنها العلم) وهذا صحيح، ولكن أي علم قصد إليه سocrates، فهو علم الفلك أم علوم الطبيعة أم الرياضة؟ كلا إنما هو علم الأخلاق أو بعبارة أخرى علم الفضيلة، فكاماً هو يدور في حلقة مفرغة تبدأ من حيث تنتهي، لأنك إذا قلت: إن الفضيلة هي علم الفضيلة لم توضح منها شيئاً.

إذن لم يترك سocrates تعريفاً واضحاً للفضيلة " فكان تعريفها موضع الخلاف بين إتباعه، وانقسموا في تفسيرها شيئاً ثالث كل منها تذهب مذهبًا يلائم وجهة نظرها، وكل منها تجد من سلوك سocrates مبرر لسلوكها، وهذه المدارس الثلاث هي: الكلبيون، القورينائيون، والمليغاريون ".⁽¹⁾

(1) بدوي، عبد الرحمن، مصدر سابق، ص 153.

المبحث الأول

الزهد أساس الفضيلة الأخلاقية وغايتها

أولاً: الزهد عند انستينس أساس لتحرر الروح من قيود الشهوات.

لقد عرض (انستينس 444-368 ق.م) مذهبًا أخلاقياً فيه طابع الأصالة، الذي لفت نظره في شخص أستاذ سقراط تلك الشخصية القوية التي آثرت الحق على كل شيء وسلطانه على نفسه وقوته ضد الألم، وتحرره تجاه الأوضاع الاجتماعية، وزهده في الحياة المادية لا يبالي بالنعم الظاهرة المادية، والذي ازدرى الحياة المادية فنبذها نبذ النواة، ولم يزع بصره ما تبديه من زينة خلابة وزخرف كاذب. فلابد يكون هذا الاستقلال الذي يحصل عليه بتدريب شاق أفضل الخيارات.

ويعد انستينس مؤسس المدرسة الكلبية والزهد عندهم هو معنى الفضيلة، بل جوهر الفلسفة لدى المدرسة الكلبية، كونها تقتصر حاجات الجسم على الضروريات المحددة لتحرير الروح، لقد تأثر هذا الفيلسوف بسقراط لإعجابه بتواضعه وبساطة معيشته، وحرية قوله، فأسرف في الاحتذاء به وتقليله ولم يتردد في اعتبار الزهد معنى للفضيلة، وسيلا للحياة الفاضلة.

فعاش هو وتلاميذه عيشة الخشونة والكافاف، واكتفى بالضروري من أسباب المعيشة، فلم يرغب في ثروة أو سلطان، حتى انه كان وتلاميذه يشتغلون للانضمام إلى زمرتهم أن يعدل المربي عن خيرات الدنيا، وان يتنازل عن مكانته الاجتماعية، وان يلبس لباس العامة من الناس، وقد كان فيهم الكثير من الشذوذ وغير المألوف حيث كان الواحد منهم يتعرض لبرد الشتاء، وحر الصيف رغبة في إظهار نزعاته إلى الزهادة والتلقشف.

وتذهب هذه المدرسة إلى أن كل فلسفة يمكن أن تكون أبطالها ودحضها والتشكيك بها، فالحكمة لا تكون في مباحث ما وراء الطبيعة، بل في الحياة البسيطة التي تحرر الفرد من

الاعتماد في رفاهيته على العوامل الخارجية وبما أن من تعاليها وجوب اقتصار الجسم على الحاجات الضرورية لتحرير الروح من قيود الشهوات والرغائب.

ومن هنا كان "شعار (استيبوس): (أني أملك ولكن أحدا لا يملكوني)، أما شعار (انتستينس): (أني لا أملك حتى لا يمتلكني أحد) لقد كان انتستينس لا يملك مالا ولا شيئاً من حطام الدنيا"⁽¹⁾، كان ثوبه خلقاً ورثا، وكان طعامه خشناً، ومعيشته قاسية ولم يكن ليتقاضى أجراً فقد اختار ساحة كلب البحر للتدريب الرياضي واختار تلك الساحة لأنها مخصصة لأفراد الطبقة الدنيا من الشعب، وتسمية المدرسة بهذا الاسم كان سببها المكان لا العقيدة التي تنتهي إليها.

والذي أعجب انتستينس بسocrates ليس رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سocrates الإنسان ذو الشخصية المستقلة الذي يتبع أفكاره الخاصة عن الحق بصرف النظر عن آراء الآخرين، إن مجرد الاستقلال وعدم الاكتئاث بأراء الآخرين كانا بالنسبة له غایتين في حد ذاتهما. غير أن الكلبين فسروا تعاليمه على أن المقصود هي الاستقلال عن اللذات والممتلكات الدنيا هو في ذاته غاية وهدف الحياة، فالفضيلة عند الكلبين هي التخلّي الكلي عن كل شيء يجعل الحياة جديرة بأن تعاش في أعين الناس العاديين، لأنهم ينادون بالزهد الكامل واستقامة النفس بصرامة.

لقد كان سocrates يضن أن المعرفة الوحيدة بالقيمة العليا هي المعرفة الأخلاقية، قد اظهر نزوعاً إلى عدم الاكتئاث بأنواع المعرفة الأخرى. ولقد بالغ الكلبين في هذه السمة وحولوها إلى احتقار واذراء لكل فن وكل معرفة وصل إلى حد الجهل والجلافة. يقول انتستينس: "الفضيلة كافية للسعادة، ومن أجل الفضيلة ليست هناك حاجة إلى قوة Socrates، أن المسألة مسألة فعل ولا يقتضي هذا الكثير من الكلمات أو الكثير من المعرفة"⁽²⁾.

(1) ين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص.223.

(2) المعلقة، د. جميل حليل، النظرية الأخلاقية، كتاب مشترك، الناشرون ابن التدين والروافد الثقافية، لبنان - بيروت، 2015، م،

وهكذا نجد أن المثال الكلبي للفضيلة مثال سلبي تماماً، انه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات والاستقلال التام عن كل الممتلكات، وكثير من الكلبين رفضوا اقتناء بيوت أو أي مكان للسكن واخذوا يتجلولون، حيث يرون أن الفضيلة هي وحدها الخير والرذيلة هي الشر الوحيد ولا شيء عدى هذا يمكن أن يكون خيراً أو شراً. وكل شيء آخر غير مهم وللملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تعدد خيرات. والفقر والمرض والعبودية والموت نفسه لا يجب أن تعدد شروراً.

وان تكون حراً ليس افضل من أن تكون عبداً "لان العبد اذا كانت لديه فضيلة فانه هو نفسه يكون حراً ويكون قد ولد حاكماً، والانتحار ليس جريمة والأنسان قد يدمر حياته، لا ليهرب من البؤس والألم (لان هذه المسائل ليست شرورة) بل لكي يظهر أن الحياة بالنسبة له لاتهم. ولما كان الخط الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محدداً تماماً فكذلك الفرق بين الحكيم والغبي" ⁽¹⁾.

والناس جميعاً ينقسمون إلى هاتين الفئتين وليس هناك حد أوسط بينهما أن الفضيلة واحدة ولا تنقسم "والأنسان أما أن يمتلكها كلها أو لا يمتلكها على الأطلاق وهو في الحالة الأولى رجل حكيم والحالة الثانية رجل غبي، والحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة كلها، والحكمة كلها، والغبي يملك الشر كله والتعاسة كلها".⁽²⁾

ولما كان العلم عند سocrates هو (معرفة الفضيلة) فلم يتردد ((انتستينس)) في اعتبار الفضيلة عند الكلبين واحدة كما قال سocrates. وفسروا ذلك: بأنها لا تتجزأ. فاما أن يكون الشخص فاضلاً إلى النهاية، أو لا يكون، كالخطأ أما أن يكون مستقيماً أو ليس مستقيماً، ولا وسط بين الطرفين، فإن كان ذا فضيلة كان عالماً كل العلم حكيمًا كل الحكمة سعيداً كل السعادة كاملاً أتم الكمال، لأن الفضيلة هي كل شيء، وإن لم يكن كان غبياً شقياً جاهلاً.

(1) ستيتس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 138

(2) ستيتس، مصدر سابق، ص 139

فليست العبودية بأسواء من الحرية، إذا كان العبد الرقيق، يعيش عيشة الفضيلة لأنه عندئذ

يكون حراً في نفسه، ولو كان مملوكاً في ظاهره.⁽¹⁾

فالحكيم يكتفي بنفسه إنه في غنى عن الغير حتى عن الأسرة والأولاد والوطن، وهذا يقلل من حاجاته الحد الأقصى، فيكتفيه معطف متواضع، وقليل من الخبز والماء، وهو لا بيت له، ولا يثقل كاهله بأي متع يفيض عن الحاجة، ولكي يكون حراً قام الحرية فلا مهنة له، وهو يهب أمواله ويكتفي بطلب كسرة خبز عند الجوع.

وكان الكليبيون يعدون نوعاً من "الجماعة المتماسكة لممارسة هذه النظرة إلى الحياة وأذاعتها، واستمرت دائرة داخلية للغaiات القصوى".⁽²⁾ حتى إننا نجد رواقياً مثل(بيكسيتوبس) يشير إلى طريقة الكليبين في الحياة كوسيلة للكمال أكثر زهدًا من التي يتخذها الرواقي.⁽³⁾

ثانياً: الإنسان الكامل عند ديوجينيس أساس الوصول إلى القيم الحقيقة.

ولقد أهتم ديوجينيس في جانب الكمال بفلسفته، قد جسد هذا المعنى عندما كان يحمل مصباحاً يفتش به في وضح النهار عن الإنسان الكامل فلا يجده. قال ديوجينيس (412 - 323ق.م): "إن إنسان أفلاطون الذي هو كامل العدالة، أو إنسان أرسطو الذي هو كامل السعادة، إنسان يندر وجوده، هذا إذا كان له وجود".⁽⁴⁾

وكان ديوجينيس- شأنه في ذلك شأن أفلاطون وأرسطو- واحداً من تخرجاً من مدرسة سocrates الفلسفية، فقد كان تلميذاً للفيلسوف أنتستانتس الذي كان تلميذاً

(1) لغرض الاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: محمود يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، ص 115، وأيضاً ينظر: الفلسفة الأخلاقية، ص 49، وكذلك ينظر: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ص 114، وكذلك: قصة الفلسفة اليونانية، ص 139.

(2) كامل، فؤاد وأخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 258.

(3) ينظر، كولب، أوزفلد: المدخل إلى الفلسفة، ص 348.

(4) المعلقة، د. جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، الناشر دار الضياء - النجف الأشرف، سنة 2006م، ص 19

للسقراط، وعلى النقيض من أفالاطون وأرسسطو نجد أن أنتستانتس وديوجينيس كانا ساخرين بالعام، أي فيلسوفين (كليين)، إذ كانوا (ينبحان) على العام (يسخران منه) لأنه يضم تسعه وتسعين وغداً مقابل كل إنسان واحد مهذب. وكان ديوجينيس يعيش في عصر خال من الأوهام والخيال خلفه قرن من الزمان ظلت طواله تستعر نيران الحروب.⁽¹⁾

وكان يرى أنه ليس هناك مسوغ معقول لوجود وظيفته الأساسية هي السلب، وهدفه النهائي هو الموت. ولم يكن يحترم الغزارة ولا فتوحاتهم. ويحكي أن الإسكندر الأكبر قدم يوماً لزيارة الفيلسوف الذي كان قد اتخذ مكاناً يئويه. "فأسأله ديوجينيس قائلاً: ما هي أعظم أمنياتك في الوقت الحاضر؟ فأجاب الإسكندر بقوله: (إخضاع بلاد اليونان).

(ثم ماذا؟) (إخضاع آسيا) (ثم ماذا؟) (إخضاع العالم)
(ثم ماذا؟) (أهدأ واستريح وامتع نفسي) (ولم، إذن، لا تهدأ وتستريح وتمتع نفسك الآن؟)
ويرى أن الإسكندر شكر ديوجينيس على نصيحته ثم سأله: (هل من عون أقدمه لك؟) فأجاب الفيلسوف: (نعم، يمكنك أن ترحل، فإن ظلك يحجب عنِّي دفء الشمس. كما أنني مثلك راغب في الاسترخاء، ومتعة النفس).

فاستغرق الملك في الضحك واستطرد قائلاً: (لو لم أكن الإسكندر لفضلت أن أكون ديوجينيس، لا أي رجل آخر).⁽²⁾

فرد الفيلسوف الساخر قائلاً: " ولو لم أكن ديوجينيس لفضلت أن أكون أي رجل آخر سوى الإسكندر. ولم يكن ديوجينيس يهاب أحداً، أو يخشى شيئاً، فلم يكن له ما

(1) ينظر: كامل، فؤاد آخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص258.

(2) المعلقة، د. جميل، الفلسفة الأخلاقية، كتاب مشترك، الناشرون دار الاختلاف ودار الأمان ودار ضفاف، لبنان- بيروت، 2013م، ص122.

يفقده سوي حياته وهو يقول: قد ضاعت حياتي منذ اليوم الذي ولدتُ فيه ؛ فالمسألة عندي سيان، سواء

استوفيت أجلي الآن أم فيما بعد".⁽¹⁾

كان هم ديوجينس تمهيد السبيل للأخذ بفكرة البحث عن القيم لحقيقة، أي فهم أفضل تعريف بين قيمة الشيء الحقيقة وما يتکفله من ثمن، فكان يود أن يرى السعادة، ولكن من غير أن يكون ثمنها البغي والعدوان، يرغب في العدالة من غير أن ندفع للحصول عليها ضرورة الانتقام والثأر، ويرغب في القناعة التي لا تقاس بتکديس الفضة أو الذهب، وإنما بامتلاك عقل رصين. وكان يهدف إلى (سك الأفكار من جديد) كما جاء على لسانه، أن ارفضوا العملة الزائفة وقدموا العملة الصحيحة. سكوا أفكاركم وأفعالكم من المعدن الممتاز الذي تصنع منه الشخصية الأفضل⁽²⁾.

وكان ديوجينس حساساً من ناحية العملة الزائفة، فقد سجن أبوه، وكان صاحب مصرف، لضربه عملة مصنوعة من معدن رخيص. كما أن ديوجينس نفسه نفى في شبابه خارج مسقط رأسه مدينة سينوي على البحر الأسود لاشتباههم فيه كشريك في الجريمة. ومن المحتمل أن هذا الاشتباہ لم يكن له أساس من الصحة؛ إذ المعروف عن ديوجينس أنه كان يحتقر النقود وما يشتري بالنقود من أدوات الترف إيماء احتقار، ولم يتأسف على مغادرته موطنه الأصلي حتى إنه عندما أصدر القضاة حكمهم عليه بالرحيل عن سينوي كان رده ساخراً بقوله: (وأنا بدوري أحكم عليكم بالبقاء في سينوي)⁽³⁾.

واتجه إلى أثينا، وهناك تقدم طالباً الالتحاق بمدرسة أنتستانس الفلسفية. وكانت طريقة طلبه مثيرة للعواطف. في بينما كان الأستاذ يحاضر طلبه إذا بهذا الشريد الأشعث، رث الشيب، يدخل الحجرة وهو يدك الأرض بقدميه دكاً ويصمم على أن يتخذ لنفسه مكاناً بين الطلبة.

(1) توماس: هنري، أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص.372.

(2) ينظر: المعله، د. جميل، النظرية الأخلاقية، مصدر سابق، ص 83 - 84.

(3) ينظر: المعله، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 21

وعندئذ قوبل بصيحات الغضب والسخرية: (اخْرُجْ أَيُّهَا الْكَلْبُ الْأَجْرَبُ)! (غير مرخص للمتسولين بالدخول هنا)! (عد إلى الوحل، مكانك الطبيعي) ^(١):

ثم حاول أنتستانس في رقة، أن يخرج الدخيل: " (أظن أنك لو عدت إلى بيتك وهنديت نفسك قليلاً) - فأجاب ديوجينس قائلاً: (لا بيت لي. وإنني مصمم على البقاء هنا. وأنا على هذه الحال. يدعوني كلباً، حسناً جداً، إني أتفق معهم، فقضتي على الفلسفة كقضية الكلب تماماً. ولن تلين قضتي بل سأبقى متمسكاً بها). " ^(٢)

وعندئذ أخذ يضربه بعض الطلبة ممن يميلون إلى العنف بدرجة أشد. لكنه كان يصرخ فيهم قائلاً: " استمروا، اضربوني كما يحلو لكم. فلم تخلق بعد قبضة اليدين الصالية التي يمكن أن تبعدي عن الفلسفة" ^(٣) وهكذا سمحوا له بالبقاء. ولم تمض مدة طويلة حتى تحول احترارهم لديوجينس إلى درجة من الاحترام، فلم يكن في استطاعتهم إلا أن يعجبوا بشاب رفض أن يسير في ركب العرف والتقاليد؛ لأنه يجد في طلب الحق.

ولقد كان كل من سocrates وأنستيانس وديوجينس يشتكون في الكثير من الآراء؟ فقلاتهم كانوا يؤمنون بالمدح به القائل: (إن معرفة النفس هي بداية المعرفة كلها). ولكن أنتستيانس ترك سocrates وراءه وتقى خطوة إلى الإمام. كما أن ديوجينس سبق أنتستيانس بعده خطوات. ^(٤)

وقد قال سocrates: " (اعرف نفسك) أما أنتستيانس فقد صرخ بقوله: (تقدمنا من معرفة النفس إلى السيطرة على النفس) وبالرغم من أن أنتستيانس كان بعيداً أرستقراطياً حتى وفاة سocrates، إلا أنه كرس نفسه بعده لحياة بسيطة يطللها الخير والصلاح؛ فقد انتابته

(١) مطر: د. أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 153.

(٢) مطر: د. أميرة، المصدر السابق، ص 153.

(٣) مطر: د. أميرة، المصدر السابق، ص 154.

(٤) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 121.

حالة من الضجر والاشمئاز نتيجة لأحكام القضاة الظالمة. ونحن نجد أن سقراط باستسلامه لعقوبة الإعدام قد أعلن أنه يؤمن بقوانين أثينا التي سنها الإنسان "^(١).

حاول أنتستانس أن يجدد إذا كانت قوانين أثينا التي هي من صنع الإنسان تتفق وقوانين الكون التي هي من صنع الإله. وأمكنته في النهاية وجد في بعض الأحيان تتضارب هاتان المجموعتان من القوانين ولذلك قرر أن ينبذ عرف بلده الاجتماعي ويلجأ إلى الطبيعة مسترشداً بها. وفي عبارة أخرى، قرر أن يقيم مدينة أفلاطونية مثلٍ من إنشائه هي مملكته السماء على الأرض.

وكانت الفلسفة اليونانية لأربعة قرون قبل ظهور المسيح تصر على رفض الثروة المادية، وتقبل الحكم الروحية فقام أنتستانس - شأنه في ذلك شأن فيثاغورس - يعلن أنه لا ينبغي أن تكون هناك ملكية خاصة من أي نوع، أنه كان يؤمن بشيوعية الملكية، ومشاركة النفوس في وحدة واحدة. كما كان من انصار إلغاء الرق، والا يكون للسادة حياة متوفة ولا يعاني الجوع عامه الشعب، ولا تسنّ القوانين في صالح الأقوياء على حساب الضعفاء ^(٢).
ونلحظ أن ديوجينس أكثر تطرفاً من معلمه، فلم يعارض الملكية الخاصة فحسب، وإنما رفض كل أنواع الملكية. وعاش على التسول، يدفع ثمن ما يحصل عليه من صدقات (أثمن العملات - ألا وهي الفلسفة). وسمى نفسه أخا الجنس البشري كله، وكل الأشياء الحية كذلك. وهكذا صار مواطناً عالمياً شريداً.

وبتجریده نفسه من كل متع فقد حصل على اعظم عطية - ألا وهي التحرر من الخوف من سرقة العالم؛ إذ لم يكن لديه ما يستحق أن يسرق. وكان يعتبر نفسه كامل الحرية والاستقلال ولنستمع إليه يقول في هذا الصدد: "يأكل أرسطو عندما يشاء الملك، أما ديوجينس فإنه يأكل عندما يشاء ديوجينس" ^(٣).

(١) المعله: د. جمیل، الفلسفة الأخلاقیة، مصدر سابق، ص 124

(٢) ينظر: إعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص 374.

(٣) المعله: د. جمیل، النظریة الأخلاقیة، ص 86

وبالرغم من ذلك فقد كانت تمر بالفيلسوف الشريد أوقات يعشه فيها الجوع فإذا ما سأله بعضهم كسرة من الخبز ألمقه عدداً من الحجارة. وذات يوم رأوه وهو يسأل أحد التماشيل إحساناً. وكان إذا ما رغب بعضهم في معرفة السبب الذي من أجله يسلك هذا السلوك الغريب يجيبهم بقوله: "إنني أتلقي دروساً في كيف أطلب فأرد خائباً" ⁽¹⁾.

وحدث مرة في أثناء تجواله أن أسره بعض القرابنة. فلما عرضوه للبيع في سوق العبيد ابتدأ المشترين الذين وقع اختيارهم عليه بقوله: (أيها العبيد، تقدموا لشراء سيد) إذ كان دائماً على أهبة الاستعداد لتطبيق فلسفته وتلقينها للأخرين. وهكذا كان يتتجول في عباءته الرثة، يقابل الكثير من الصدمات، ويلقى قدرًا ضئيلاً من الاحترام، ولكنه يستمتع بالاطمئنان الناتج من فهم صادق لغرور الحياة. فلم يكن يقلق من شيء، فقد كان خاوي الوفاض لا يملك من طعام الدنيا شيئاً. أما حاجاته الضرورية القليلة فكان يحملها في جعبه يعلقها على كتفه، وكان إذا ما قسا الجو يقرفص في بدنـه، وإذا ما صحا الجو مدد جسمـه في العراء، ملتحفاً بالسماء. ⁽²⁾

بالإضافة إلى ذلك كان دائم الأسفار مشياً على قدميه من مكان إلى مكان ولكنه اتخذ من أثينا المركز الرئيسي لإقامته، وهنا كان يحاضر الناس في الشوارع كما كان يفعل سocrates، وكانت دعاباته تقابل بالسخرية من الغالية العظمى ومع ذلك فقد يحدث أن ينصرف عنه أحد المستمعين وقد ازداد علمـه ورق قلبه. وذلك لأن ثياب ديوجينس الرثة ولسانـه الساخر كانت تخفي وراءـها قليلاً من أكثر القلوب العامرة بالدفء والحماسة في العالم القديم. فكان دائماً يهاجم الحماقة بمرارة وذلك لأنه كان يرى لحالـ الحمقى فكان يود من صميم قلبه أن يجدـو جميعاً سعادة أعظم، باستمتاعـهم بحكمة سامية.

ثم يتحدث ديوجينـس عن نشوء السعادة كما يُصرح نتيجة لإشباع الرغبات. وكلـما كانت الرغبات أبسطـ، كان إشباعـها أسهلـ، وأضاف يقولـ: "أن أعظم لذة هي أن تتحقر كلـ

(1) المعلـهـ: دـ. جميلـ الفلـسـفة اليـونـانـية في عـصـورـها المـتأـخرـةـ، صـ 23

(2) يـنظرـ: كـاملـ، فـؤـادـ، المـوسـوعـةـ الفلـسـفـيةـ المـختـصـرـةـ، صـ 258ـ.

لذة"⁽¹⁾. ففي استطاعتك أن تريح العالم إذا أنت نبذت العالم. وما مصدر الشر كله إلا الرغبة في الحصول على أكثر مما ينبغي. وقد صرخ ديوجينس بأن أقصر طريق إلى القناعة هو تجنب الرفاهية، لما سُئلَ أن يلخص سر حياته الصالحة أجاب قائلاً: "يمكنني أن الشخص هذا السر في ثلاثة كلمات: الجَلَد بدون ثروة".⁽²⁾

وفي يوم انضم إلى جموع غفير من الناس كانوا في طريقهم إلى مبارأة في اللعب القوى فسأله أحدهم: (هل أنت أيضاً ذاًهـب متفرجاً؟) (لا: إنـي ذاـهـب مـتـبارـياً) فـتهـكمـ الغـرـيبـ مـتسـائـلاً: (واـيـ نوعـ منـ الأـلـعـابـ تـنـوـيـ أنـ تـشـتـركـ فـيـهـ؟) فـماـ كانـ مـنـ دـيـوجـينـسـ إـلـاـ أنـ أـجـابـ بـقولـهـ: (الـعـدـوـ وـالـمـصـارـعـةـ. فـإـنـيـ أـسـرعـ عـدـاءـ فـرـارـاًـ مـنـ اللـذـةـ، وـأـقـوىـ مـصـارـعـ لـلـأـمـ)".⁽³⁾

ويعد ديوجينس من الذين يحتقرن قيم الحياة الزائفة وقد مكنته هذا الاحتقار من أن يصبح (السيد الأوحد في عالم العبيد) وقال: إن الحرية ليست إلا ثمرة الاكتفاء الذاتي. وعندما سأله أحد الأصدقاء عن الوقت المناسب للزواج أجابه قائلاً: (إذا كنت حديث السن كان الزواج مبكراً أكثر مما ينبغي، وإذا كنت أكبر سنًا كان الزواج متأخراً أكثر مما ينبغي) وما كان هو عزيزاً فقد كان دأبه الاعتراض على الزواج، بحجة أن عائله والأسرة يجعل الفرد عبد للثروة.

أما حديثه عن القناعة: هي أقصر طريق إلى الطمأنينة. أما عدم الرضا فهو الطريق المليء الذي لا نهاية له؛ إذ يتراجع الهدف أمامك باستمرار قبل أن تصل إليه مباشرة. بينما أنت تقول: "لم يبق أمامي إلا متدرج واحد في الطريق ثم أصل إلى الهدف".⁽⁴⁾

(1) المعله: د. جميل، الفلسفة الأخلاقية، ص 126

(2) متى: كريم، الفلسفة اليونانية، ص 149.

(3) متى، الفلسفة اليونانية، ص 149

(4) المعله: د. جميل، النظرية الأخلاقية، ص 88

ويذكر (أيكتاتوس) وكما يليق بخدم الله كان ديوجينس دائم الاهتمام مشغول البال بالعالم، وقد سلك في حياته طريقةً خاصًاً جعل منه طبيباً يعالج النفس. وبالرغم من أن طرق علاجه كانت مؤلمة في بعض الأحيان، إلا أنه كان يقصد بها الشفاء دائمًاً. وكان يردد قوله: "انظروا كيف حصلت أنا شخصياً على راحة البال وهدوء النفس. فاقبلاوا دوائي، ومن المؤكد أن تحصلوا أنتم أيضًاً على هذا الهدوء"⁽¹⁾.

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.122.

المبحث الثاني

الاستمتاع في اللذات أساس الفضيلة الأخلاقية عند القرنائين

مدرسة تقول بمذهب اللذة في الأخلاق أسسها استيبوس القورينياني صديق سقراط وبعض المؤرخين ينسبون تأسيس المدرسة إلى الحفيد الذي يتسمى بنفس الاسم هو الذي أسسها ازدهرت القورينائية في أواخر الربع الأول من القرن الثالث ق.م وذلك في الفترة التي كان فيها ثيودوروس وانيقربيس وهجسياس يتزعمون فرقاً فرعية من المدرسة أما بعد ذلك فقد اندرت المدرسة قبل مقدم الإبيقورية⁽¹⁾

كان من الظواهر الطريفة أن ابنة استيبوس ترأست من بعده وخلفه أبيها استيبوس الصغير ويقال انه هو الذي علم بمذهب اللذة فأضيف المذهب إلى جده وقد يكون هذا القول صحيحاً بدليل أن أرسطو لا يذكر استيبوس في كلامه عن اللذة ومهما يكن من هذه النقطة فقد غالا رجال المدرسة في الحسيمة وعلموا الألحاد فقال واحد منهم أن الإلهة في الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم⁽²⁾

ونظرية المدرسة القرنائية في الأخلاق لا تخلو من الصعوبات منها⁽³⁾ :

1- استحالة تطبيق هذه النظرية في الحياة لأنه حين تتحسب قيمة لذة من اللذات ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار الإلام المترتبة على الاستمتاع بها والآلام التي تحملها من أجل الحصول عليها فإن بعض اللذات مهما كانت طبيعية أثناء الاستمتاع بها تافهة إذا قيست بالآلام التي تأتي نتيجتها، كما وقد يتحمل الإنسان بعض الآلام لأنها وسيلة لتحقيق منفعة لذلك اضطر القرنائين على مضض إلى اتخاذ أخلاقيات كلية موضوعية لتقدير الأفعال الإنسانية.

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، ص 241

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 238

(3) المعلّه: د. جميل، النظرية الأخلاقية، مصدر سابق، ص 89

-2- إذا كان من الصعب مقارنة لذة بلذة أخرى فإنه من الصعب تفضيل لذة على أخرى ويستتبع هذا أن المرء لا يستطيع إذا كانت اللذة التي يطلبها تساوي الفناء الذي يتحمله في سبيل الحصول عليها ولذلك كان لابد من وجود شيء يقوم بتقدير الأفعال الإنسانية من حيث كونها خيراً أم شراً وهو فيما اعتقد (سocrates) العقل الذي يعد العامل الأساسي في الفضيلة، والوسيلة الضرورية لتحقيق السعادة على العموم تخلي القرنائين عن نظرياتهم الأصلية وانتهوا إلى موقف لا يختلف عن الموقف الذي اتخذه النفعيون من أمثال (بلثام ومل) وهو إن الخير كل ما ينتفع الإنسان به في ضوء ما يحكم به العقل.

-3- إذا كان الميغاريين أن الفضيلة تقوم في التفكير والكلبيون يرون أنها تقوم في الزهد فإن القرنائين يعتقدون أن الفضيلة هي الاستمتاع باللذات على اختلاف أنواعها ولا سيما الحسية منها قال (سocrates) أن الفضائل من عفة ورحمة وإحساس تفيف عن المعرفة ومن هنا كانت الحكمة عنده (رأس مال الفضائل) واتفق الجميع المدارس السocratique على أن الحكمة خير ما يملك الإنسان وإن خير صنوف الحكمة يقوم في معرفة الخير وعند هذا ينتهي اتفاق المدارس.

أولاً: مؤسسي المدرسة القورينائية وأبرز أراءهم الأخلاقية ومذهبهم:

-1- استيبوس وهو المؤسس للمدرسة القورينائية من مدينة قورينا⁽¹⁾ (مدينة شمات في برقة بلبيبا حالياً) ولد حوالي سنة 435 ق.م وجاء إلى أثينا سنة 416 ثم إلى ريجينا سنة 399

(1) قورينا واحدة من المدن الخمس البنتابولس (Pentapolis) التي أسسها الإغريق بداية من القرن السابع قبل الميلاد في إقليم قورينائي بشرق ليبيا لتكون مركزاً للحضارة الإغريقية في أفريقيا. يُنظر ويكتبديا الموسوعة الحرة / آخر تعديل بواسطة MaraBot (MaraBot) قبل 7 شهور ar.m.wikipedia.org/

وكان رفيقاً لأفلاطون سنة 389-388 عند ديونيسيوس الأكبر وسنة 361 مع ديونيسيوس الأصغر ويبدو أنه

عاد إلى أثينا بعد سنة 356 وتوفي سنة 350 ق.م⁽¹⁾.

ومن المعروف عن استيبوس أنه ذهب إلى أثينا لغرض الاستماع إلى دروس سocrates وحل ضيفاً كأفلاطون على طاغية سراقوصه ديونيسيوس الذي أذاقه على ما جاء بالأساطير التي أطاحت بشخصه من

الهوان والسخف ألواناً تحملها صابراً خائفاً استبقاءً للنعمة وإشاعاً لنهمه إلى الرغد العيش⁽²⁾.

وقيل إن ابنة استيبوس ترأست من بعده المدرسة، وخلفها ابنها الصغير وأنه هو الذي علم مذهب اللذة فأضيف المذهب إلى جده. وقد يكون هذا الكلام الصحيح؛ لأن أرسطو لا يذكر استيبوس في كلامه عن

اللذة بل كان المقصود شخص أودوكسوس القنديي الفلكي المشهور المتوفى سنة (335 ق.م) الذي تردد

على مدرسة أفلاطون⁽⁴⁾.

ويذكر أرسطو بعض المؤلفات نسبت إلى (استيبوس) وكذلك ينسب إليه ديوجانس الارسي الكتب التالية⁽⁵⁾:

- 1. تاريخ ليبيا في ثلاثة مقالات، بعث به إلى ديونيسيوس.
- 2. كتاب يحتوي على 25 محاورة بعضها كتب باللهجة الأتيكية، والبعض الآخر باللهجة الدورية.
وكان استيبوس دمث الأخلاق بارعاً في الحديث فشق له بهذه الصفات طريقاً في كل مكان وتحطمته به سفينته قرب رودس وأمله الفقر فارتاد مدرسة للتدريب الرياضي

(1) بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج، 2، ص.240.

(2) ينظر: ببرهيه، أميل، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط، 1988، ج، 2، ص.27.

(3) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.213.

(4) ينظر: ببرهيه، أميل، المصدر السابق، ص.28.

(5) بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج، 2، ص.240.

واخذ يخطب فيها فنال أعجاب رجالها والقائمين على أمرها وهياوا له ولأصحابه مختلف وسائل الراحة فلما كان ذلك منهم قال لهم أن الآباء عليهم أن يسلحوا أبناءهم بثروة يستطيعون أن يحملوها معهم إلى البر اذا تحطمتم بهم السفن وهنا يقصد العلم والمعرفة كون الحكمة العقلية يستطيع الإنسان حملها في مختلف الأزمان والأماكن.

وقد بینا... موقف مؤسس المدرسة الكلبية من مذهب سocrates، كونه يتافق معه في تقدير الحكمة على الاستخفاف بالنظر العقلي المجرد والاهتمام بالتفكير الذي يقوم الأخلاق.

ويقول سocrates إن (الفضيلة هي الطريق إلى السعادة والسعادة هي الباعث على الفضيلة).. ومع هذا أوصى بالحرص على أداء الواجب لذاته وليس ما يتربّ عليه من منافع إذ يقول: (إن الأمانة تجلب لصاحبها مغانم) ومع هذا فإن من واجب الإنسان أن يتلزم بالأمانة حتى ولو لم تفرض به إلى منافع.⁽¹⁾ وإنه لا يوجد أي أساس للأخلاقية خير من فكرة السعادة وهذا هو الجانب الذي سار فيه (استيبوس) حتى نهايته مغمضاً عينيه عن كل اعتبار آخر فأوجب ألا يأتي الإنسان فعلًا إلا طمعاً في تحقيق لذة أو تفاديًا للألم حتى إذا أفقرنا أنفسنا من أجل أصدقائنا أو ضحينا بحياتنا في سبيل الاستجابة لتعاليم قادتنا⁽²⁾.

ومن هنا بدا له أن الناس على اتفاق في أن اللذة هي الخير الأقصى وأن قمة الفلسفة تقوم على أنها تهدي أصحابها إلى اختيار احسن اللذات وعلى الإنسان أن يستمتع باللذات وأن يأخذ لها باستعباده وما كان الشائع بين دعاة المنفعة قدیماً بل حتى حدیثاً هو التوحيد بين المنفعة واللذة والسعادة فقد استند إلى القول "السفسطائيين بأن الغاية الوحيدة للفضيلة هي المنفعة وجاهر بالدعوة إلى أن اللذة غاية قصوى لحياة الإنسان ولم يكن هذا غريباً على مفكر مثل عقلية (بروتاغوراس) وأقرانه من

(1) للمزيد ينظر: الطويل، د. توفيق، الفلسفة الأخلاقية نشأتها وتطورها، ص 73 وما بعدها.

(2) ينظر: المعله، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 31

السفلسطائين وهؤلاء كما عرفنا قد انكروا موضوعية الحقيقة، وجعلوا كل فرد قانون نفسه وردوا القيم إلى

الأنسان حتى رفضوا أن يفرض عليه قانون للأخلاق لا يصدر عن إرادته وقالوا باللذة غاية للحياة⁽¹⁾.

وتفاught هذه الأفكار في عقل استيبيوس مع ما فهم مما تلقاه من تعاليم أستاذه عن السعادة

وعندئذ انتهى إلى إقامة الأخلاق على وجود اللذة وجاهر بأن اللذة هي الخير الأقصى وهي غاية الحياة

ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقي وصرح بأنها نداء الطبيعة فمن الضلال أن نستحي من إروائها أو

نتردد في إرضائها وإذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها وجب احترام العرف والاستخفاف

بالأوضاع الاجتماعية المألوفة بل زاد فتصور اللذة حسية عاجلة واصبح المثل الأعلى عنده قائماً في إرواء

ضمماً حاضراً دون الأسف على ما فات ولا القلق توقعًا لما هو آت⁽²⁾.

وهذا يقتضي الحرص على إشباعها دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها مخافة أن يترب على هذا

قلق يشوش صفاء الشعور بها بل زاد فطبق مثله الأعلى في حياته وكانت صديقه المستهترة (لايبيس) رمزاً

للشهوة التي كانت عنده موضع تقدير وإكبار وهكذا انكره القورينائية لذات العقل والروح واقتصروا على

اللذة الحسية العاجلة واعتبروها خير أقصى وما عاق إروائها شر محض⁽³⁾.

وهكذا يصل استيبيوس إلى المبدأ الرئيسي في نظريته الأخلاقية الاعتقاد بأن كل أفعالنا

ينبغي أن يكون هدفها الحصول على اعظم قدر ممكن من اللذة ولم يفهم استيبيوس اللذة

على أنها راحة النفس وسكتيتها على ما سيرى الأبيقوريون إذ أن هذا النوع من اللذة إن

هو إلا مجرد غيبة الإحساس بينما اللذة حسب رأيه يجب أن تكون استمتاعاً

(1) المعلم، د. جميل، الفلسفة الأخلاقية، مصدر سابق، ص 128

(2) ينظر: المعلم: د. جميل، النظرية الأخلاقية، مصدر سابق، ص 1

(3) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 61.

ولكن لم يتمسك بتلك الفكرة طويلاً بل أقر وجود تفاضل بين اللذات، فإذا كانت كل لذة خير، فلا شك أيضاً أن في بعضها مزيداً من الخير على الأخرى. كما أدرك أن بعض اللذات لا تناول إلا بالكثير من الألم. ولهذا أقر أن بلوغ السعادة كاملة خالية من الآلام أمر عسير المنال وعندما أكد فيما بعد أن العمل السيء هو الذي ينشأ عنه ألم أكثر مما تنشأ لذة، ولهذا ينبغي على العاقل أن يتبع عن الأعمال التي تحرّمها القوانين المدنية والرأي العام. وكذا قيل أنه ميّز بين اللذات الجسدية والروحية، وإن كان وأتباعه يقولون بأن كل لذة أو ألم يتوقف على الإحساس الجسماني.

كذلك أصبح يؤكد بأن السعادة لا تتوقف على إشباع الشهوات الحسية وحدها، بل لابد أن يحسب للمزاج النفسي حسابه، ولابد من تقدير ذلك كله وهذا لا يتم إلا بالعلم والنظر والفتنة؛ لأن ذلك يجعلنا نطلب اللذات الممكنة، ويعدّ عنا الأمور التي تعوق سبيل السعادة مثل الحسد والحب العنيد والخرافات، ويحمينا من التطلع إلى شهوات مستحبة، ولهذا طالب بتربية الروح واتخاذ الفلسفة سبيلاً إلى الحياة الحقة، لأنه شرط لطلب السعادة.

وهكذا حصل نوع من التراجع في مذهب اللذة وبات الأمر مخالفًا لما كان مألوفاً عنده وعند أتباعه فهو كان مؤكداً الاستمتاع باللذات بكل أنواعها، كان يأكل أطيب الطعام، ويلبس أفخر الثياب، ويتطيب بأفخر عطر، يستمتع لدى بنات الهوى، ولم يزد الوسائل إلى تحصيل اللذات، فكان يحصل على المال من طرق يتورع عنها سائر الحكماء، ولكننا يجب أن لا ننظر له بوصفه ماجن ناهب للذات، بل كان يريد الاستمتاع ولكنه كان يريد أيضاً أن يتحكم بشهواته، وأن يستمتع بدون آلام، وأن يحفظ لنفسه بالتصاعدة

(1) ينظر: بخيت، محمد حسن، الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروكلوس، عالم الكتب الحديث - الاردن، ط١، 2015م، ص123

والوضوح، وعدم اهتمامه بالماضي والمستقبل إنما كان لتوفير هذه النصاعة والوضوح الذهني، لذا نادى بالحرية بإزاء اللذة.

والفلسفة أو الحكمة هي فن الحياة عند استيبوس ومقاييس الخير واللذة في حياتنا فهي التي توضح لنا كيف نستغل ما في حياتنا من خير وتمكننا من الانتفاع بكل شيء في موضعه المناسب سعياً وراء مصلحتنا كما وأن الفلسفة تحررنا من الخيالات والانفعالات التي قد تعرّض استمتاعنا بالسعادة فالفلسفة أذن أول شروط السعادة.

واستناداً إلى هذا المبادئ جعل استيبوس هدفه (فيما يختص بقواعد حياته وسلوكه) الاستمتاع إلى بعد قدر المستطاع مع احتفاظ الفرد برباطة الجأش وتمام السيطرة على النفس. ومع هذا فلم يكن استيبوس بالرجل" الذي يتکالب على الملذات بشكل عشوائي وأنما كان يستعمل ذكائه وعقلة وحكمته وسيطرته على نفس للحد من جنون الرغبات لكي يحفظ بالكرامة وطمأنينة النفس⁽¹⁾.

وقد احتفظ استيبوس لأستاذه سocrates بالتقدير الكبير ويبدو أنه تأثر بالروح السocrاتية التي تمجّد الحرية الباطنية للنفس والتمسك بعزة النفس وكرامتها والنطق بالحكمة غير أننا نجد مع هذا أن نظرية استيبوس في اللذة تناقض هذه الروح السocrاتية بالإضافة إلى موقفه الشكـي الذي ينكر العلم والمعرفة وكان سocrates قد كرس حياته لتبـيـت دعائـم المعرفـة ودحض دعاوى السفسـطـائـين الـهـادـمـة لها⁽²⁾

- ثيودورس

قال اللاسي: كان ثيودورس ينكر العقائد الشائعة عن الآلهة، وقد اطلعت على كتاب له عنوانه (في الآلهة) له قيمة. ويقال إن أبيقور قد استعار من هذا الكتاب معظم ما كتبه في هذا الموضوع، وكان ثيودورس أيضاً تلميذاً لانيقريوس ولد يونيروس الديالكتيكي.

(1) بخيت، محمد حسن، الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروكلوس، ص 123

(2) ينظر: بخيت، محمد حسن، مصدر سابق، ص 123

كما ذكر ذلك أنسناس في كتابه (طبقات الفلسفة)، وكان يعتقد أن السرور والحزن هما أعظم الخير والشر على التوالي، وأولهما تجلبه الحكمة والثاني الحمقة. وسمى الحكمة والعدالة إلهتين، وعدوتهما دعاهما الشرور، أما اللذة والألم فيتوسطان بين الخير والشر. ونبذ الصدقة لأنها لا توجد بين الحمقى ولا بين العقلاء؛ فعندما تزول الحاجة لدى الأولين تزول الصدقة، أما العقلاء فقانعون بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء⁽¹⁾.

وقال أيضاً "بala كتفاء الذاتي على الطراز الكلبي؛ إذ يمكن تحصيل الإشباع عن طريق أي فعل من الأفعال على أساس منفعته لفاعله"⁽²⁾ ورأى أن من العقل ألا يضحى المرء بحياته دفاعاً عن وطنه، لأنه ينبغي ألا نطرح الحكمة لمصلحة الجاهلين. وكان يقول إن العالم وطنه. ويري أن السرقة والرذنا والكفر مباحة في بعض الظروف، لأن هذه الأفعال ليست شرّاً بطبيعتها، إذا ما طردت الحكم السابق ضدها، وهو حكم يحافظ عليه ابتغاء ربط العامة الجاهلة ببعضها البعض⁽³⁾

3- هجسياس

ويُعد آخر ممثلي المدرسة ذهب إلى أن اللذة التي هي الخير الأوحد لا تتحقق قوية خالصة إلا في النادر، وأن مجموع آلام الحياة يربى على لذاتها، فالسعادة أمنية مستحيلة، وطلب اللذة عبث، بل تناقض؛ لأن اللذة تُخلف الألم دائماً. فالحكمة تنحصر في انتقاء الألم ولا يتسع لنا ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة. ولكن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو عادت خامدة لا خير فيها، وصارت الحياة معادلة للموت.

فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفى بالموت. فلقب هجسياس(بالناصح بالموت)⁽⁴⁾

(1) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 242

(2) كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 242

(3) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 242

(4) يُنظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 213. يُنظر كذلك: الطويل، د. توفيق، المصدر السابق، ص 52. يراجع كذلك: بدوي، د. عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 242.

ورأى أن الأم يصاحب حياة الإنسان، وأنه لا يمكن التغلب عليه فخير للإنسان عندئذ أن ينتحر وبهرب من الحياة، وقد خشي "بطليموس" الثاني من هذه التعاليم ونفاه تفادياً لشرها وعقاباً له على ابتداعها⁽¹⁾ ويرى أيضاً أنه لا عرفان بالجميل ولا صدقة ولا إحسان، لأننا لا نختار فعل هذه الأمور من أجل ذاتها، بل للمصلحة. وأنكر إمكان السعادة، لأن الجسم مصاب بالآلام شديدة، والنفس تشارك في هذه الآلام، ويعروها للاضطراب، والحظ كثيراً ما يخيب الآلام⁽²⁾.

لهذا فإن السعادة غير ممكنة. ويقول "إنه لا يوجد شيء سار أو غير سار بطبعه، فبعض الناس يسرون، وغيرهم يتأملون من نفس الشيء. ولا أهمية للفقر أو الثراء بالنسبة إلى اللذة، لأنه لا الفقير ولا الغني، بوصفهما كذلك، ذوا نصيب خاص من اللذة. والعبودية والحرية، والنبل وخسدة العنصر، والشرف والعار - كلها تتساوى في تقدير اللذة. والحياة مزية عند الأحمق، أما العاقل فهي عنده سواء والعاقل من انقاد في كل أفعاله بمصالحه الذاتية، لأنه لا يرى غيره كفؤاً له في الاستحقاق".⁽³⁾

ثانياً: السعادة أساسها اللذة الحاضرة.

يعد مذهب استيبيوس مذهب اللذة الممحض واللذة أيا كانت دون تمييز بين درجات أو تفضيل بعضها على بعض ويدعو إلى الاستمتاع بكل لذة يتيسر للإنسان الظفر بها دون أن يمسك عن واحدة في سبيل أكبر منها وتدرك اللذة بالانطباعات الذاتية التي تحدث في الجسد واللذة يجب أن تكون حاضرة مستشعرة أما اللذة الماضية التي نتذكرها أو اللذة المستقبلية التي نتوقعها فليس من اللذة في شيء⁽⁴⁾.

(1) ينظر: بخيت، محمد حسن، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبووقلوس، ص 124

(2) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 241

(3) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 242

(4) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات - الكويت، ط 2، 1976م، ص 242

وعلى هذا فالسعادة عند القورينائيين مصدرها اللذة واللذة الحاضرة بصفة خاصة تلك التي لا ترك اثر في نفوسنا فتتعلق بها وتكون بذلك مصدر شقاء لنا فاللذة يجب ألا تكون مرتبة بالماضي أو بالمستقبل "لأن الماضي قد ولى وانقضى والمستقبل غامض غير مضمون وبذلك يبقى الحاضر ملكا لنا فيجب إذن أن نستمتع به بعيدا عن ذكريات الماضي واحتمالات المستقبل الغير مؤكدة"⁽¹⁾

إن القرئانيين يتجلّلون لذات العقل لكنهم نوھوا أن مشاعر اللذة الجسدية أكثر عقماً وشدة وعلى هذه المشاعر رکزوا انتباھهم⁽²⁾، واللذة عندهم مطلب طبيعي إيجابي لا يفسر على أساس عقلاني لأنها متعلقة بالحال الراهنة أو بالحاضر.

وقد وحدوا بين اللذة والخير ولم يفرق بين لذة وأخرى في النوع واختلف اتباع المدرسة القرئانية فيما بينهم فذهب جماعة منهم إلى أن بعض اللذائذ لا يحدث إلا مصحوباً بالألم وبذلك نهوا عنها وقالوا بلذائذ ليس مصدرها الجسد فادخلوا اللذات الفكرية وجعلوا من الفلسفة علم المقاييس كما سماها أفلاطون في محاورة بروتاغوراس⁽³⁾.

ولم يوضح لنا رجال المدرسة نوع الأشياء أو الأفعال التي تجلب لنا اللذة أو درجات اللذة فهناك أنواع من اللذات لا نحصل عليها إلا ببذل قدر كبير من الإلام غير انهم يشيرون بعد هذا إلى ثمة ملذات وألما لا تنشأ عن حالات الجسد وربما كان استيبوس مؤسس المدرسة في هذا الاتجاه متأثراً بتعاليم سocrates كون هذا الموقف فيه مناقضة صريحة لمبدئه الأول القائم على التصور الحسى للذة كخير اعظم للإنسان ومتى سعادته⁽⁴⁾.

(1) بخيت، محمد حسن، الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروكلوس، ص123، و للاستزادة ينظر: بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، ص 121 .

(2) ينظر: ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية - بيروت، ط2، 2005م، ص 111 .

(3) ينظر : المعلقة، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 27

(4) ينظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفى، ص 120

لقد جارى بثبات فى هذا الأمر استبيس إلى نهاية الشوط حيث قضى بأنه حتى في حالة الاحتراز من الخلط بين الشعور باللذة وبين بواعتها فان اللذة تنتج خيرا دائمًا بصرف النظر عن الحالة التي تحصل فيها اللذة وأسبابها ونتائجها وقد يكون للأسباب التي تنتج اللذة أو النتائج التي تترتب على تحصيل اللذة نهايات باعثة أشد آلام، لكن اذا وزنت بين اللذة والألم الناتج عن تحصيلها وجدت أن كفة اللذة ترجح

(١) دائمًا.

إذن فالسلوك الواجب ينحصر في الاحتراز من الاسترسال مع بواعث الألم والتحرر منها جهد المستطاع، وقد نجد في حالات أخرى أن أعمالا تصحبها مشاعر مؤلمة تكون هي الوسائل الوحيدة للحصول على مشاعر ملذة وهذا الثمن أي الألم الذي نبذله في سبيل الحصول على اللذة يدفعنا إليه هجس خفي لا يجب أن نتوjos منه خيفة أو نشعر منه بوجل ما دام غرضنا الحصول على لذة ترجح على الألم.

وبذلك يصبح فن الحياة عبارة عن ضرب من الأقىسة والاستنتاجات الهادئة على الصورة التي استنتاجها أفالاطون في آخر كتابه بروتاغوراس وهي صورة حقة تقوم على فلسفة سocrates، ولكن أفالاطون لم يؤمن بما استنتج من فلسفة أستاذه أيمانا صريحا كاملا^(٢).

ولكن نظرتهم إلى الحكيم قد خفت من حدة مذهبهم إذ قالوا إن الإغراق في طلب اللذة يفضي بصاحبه إلى الألم ويجلب له المحن والحكيم هو الذي يتروى في طلب لذاته ويتدبر نتائجها ومن ثم يضبط رغباته ويسسيطر على شهواته ويؤثر إشباع بعضها وإرجاء بعضها الآخر وفاقاً لما يتوقعه من نتائج وآثار وبهذا يظل سيد نفسه من هنا صرح استبيوس " بأنه يملك اللذة ولا يخضع لاستعبادها إلا بإرادته"^(٣).

(١) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 111

(٢) ينظر: مظہر، اسماعیل، فلسفۃ اللذة والألم " استبیوس وشیعته: أصحاب المذهب القورینی، منشورات الجمل - بیروت، ط ۱، ۲۰۱۵م، ص ۹۱

(٣) المعله، د. جميل، الفلسفة الأخلاقية، ص 129

وفي أواخر عهدهم وضحاوا العدول عن البهيمية التي استغرقت الكثير منهم فأعلن بعضهم يأسه من المتع الإيجابية والتمسوا اللذة في مجرد تفادي الألم ولا يتيسر هذا إلا بكبح الشهوة والكف عن إرواء اللذة ومتي تحقق هذا افتقدت الحياة بهجتها، وجاز بعضهم الخلاص بالانتحار، ظهر من هؤلاء القورينائية أمثال (انيقريس) ممن قالوا أن الحكيم من يضحى بنفسه في سبيل أصدقائه وأفراد أسرته فتجاوز بهذا لذات الحس إلى لذات العقل وهكذا تطور مذهب اللذة على يد اتباع المدرسة حتى انتهى إلى العزوف.

عن اللذة - أي العزوف من اللذات الحسية إلى اللذات العقلية⁽¹⁾.

ثالثاً: الحكيم بين اللذة والحسافة والذكاء.

لقد انقدوا من الهاجسات الدنيا للنزعية الحسية والبهيمية بقولهم أن الإنسان الحكيم وهو يبحث عن اللذة يجب أن يمارس الحسافة. فاتباع اللذة اتباعاً مطلقاً دون قيود يفضي في الواقع إلى الألم والألم هو ذلك الذي يجب تجنبه لهذا فأن الحكيم سيظل دائماً سيد نفسه وسوف يسيطر على رغباته ويؤجل اللذة الأدنى من أجل لذة أكبر إذا كان هناك المزيد من اللذة والأقل من الألم. والحكيم هو رجل العام المعتمد أساساً على اللذة والذي لا تقيده الخرافات ومع هذا يمارس غايته بحسافة وبصيرة وذكاء⁽²⁾

إن تأثير بروتاغوراس والسفسطائيين قد لعب أيضاً دوره في تشكيل فكر استيبوس لقد أنكر بروتاغوراس موضوعية الحقيقة وطبق السفسطائيين المتأخرون النظرية نفسها عن الأخلاق. أن كل إنسان هو قانون نفسه وليس هناك قانون خلقي يقيد الفرد ضد رغباته وقد ربط استيبوس هذا بمذهبة في اللذة، أن اللذة لما كانت هي الغاية الوحيدة في الحياة فإنه لا يوجد أي قانون خلقي يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج لا شيء شرير، لا شيء سيء إلا إشباع تعطش الفرد للذة.

(1) ينظر: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ص 115.

(2) ينظر: ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 111

وإذا كانت هذه الفلسفة تفضي في الممارسة العملية إلى الانحطاط الكامل لا تباعه إنما يتوقف بالكامل عن أي نوع من اللذة في ذهنهم. فإذا كان المقصود هو اللذة المذهبة والعقلية فإنه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النسبية من الظهور وإذا كان المقصود للذات الجسدية فإن النتائج لا تعد نبيلة. ومثل هذه المبادئ تسمح بطبيعة الحال بتفسيرات عديدة حسب مزاج الفرد ويمكننا أن نلاحظ مثالين: لقد آمن انقريسيس القورينياني في الحقيقة بأن اللذة هي الغاية الوحيدة لكنه أعلى من شأن الذات التي تصدر عن الصدقة والمحبة الأسرية ولهذا أمر بأن على الحكيم أن يكون مستعداً للتضحية بنفسه من أجل أصدقائه أو أسرته - وهذا شاعر من ضوء في الحلقة الأخلاقية⁽¹⁾

وقد مال استيبوس إلى التمسك بالاعتدال الذي تلقاه عن أستاذه سocrates غير أن مدربته اتجهت بعده اتجاهات متناقضة من اتباعه من يرى أن سعادة الحكيم تتلخص في التحرر من كل الظروف المادية الخارجية مثل ثيودوروس تلميذ استيبوس الأصغر ومنهم من قرن الذائذ بقيم الصدقة والحب مثل انقريسيس ومنهم من انتهى إلى القول بأن الذائذ مستحبلة وعد متشائماً مثل هجسياس من رجال مدرسة الإسكندرية⁽²⁾

ويعتقد القورينيانيين "أن الغاية تختلف عن السعادة؛ لأن الغاية لذة جزئية، بينما السعادة هي مجموع الذات، التي يجب أن نعد من بينها الذات الماضية والذات المستقبلة. ويررون أيضاً أن اللذة الخاصة (الجزئية) هي في ذاتها فضيلة، وأن السعادة ليست في ذاتها فضيلة، وإنما هي كذلك بما تتألف منه من ذوات جزئية. والدليل على أن الغاية هي اللذة أنها (منذ الطفولة وبدون أي تفكير) نحن نقبل عليها، وحين نحصل عليها لا نشتهي بعد شيئاً"⁽³⁾

(1) ينظر: ستيس، مصدر سابق، ص 111

(2) ينظر: المعلنة، جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 27

(3) بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، ص 242

المبحث الثالث

الماهية الأخلاقية عند إقليدس الميغاري بين الوجود والخير

جمع إقليدس بين "الوجود البارمنيدي والخير السقراطي فالوجود واحد والخير واحد ومن ثم فالوجود والخير متساويان فالوجود خير والخير وجود أما ما ليس خيراً فلا وجود له ويطلق الخير على أسماء كثيرة فيقال له (الإله- الغاية- الحكمة)⁽¹⁾.

ويبدو الوجود في ماهيات مختلفة هي مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلا في الفكر أما إذا اعتبرناها حقيقة امتنع كل قول وكل حكم لأن، وضعها في الحقيقة يجعلها منفصلة، متمايزة، ثابتة فكيف تحمل واحدة على الأخرى كذلك تمنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها فالحكم لغو والحركة وهم والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء⁽²⁾.

والحال إنه عندما يقول (إقليدس) إن الخير شيء واحد وأن سمي بأسماء شتى (العلم- الآلة- العقل) وأي اسم آخر وعندما يحذف أضداد الخير مؤكداً عدم وجودها يبدو أن قصده كان في ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات عن أي طريق آخر غير طريقة القول بتطابقها وتمامها أو كل محاولة لتمييزها بعضها من بعض عن أي طريق آخر غير طريق القول بتنافتها⁽³⁾.

فالعلم والآلة والعقل هي على وجه التعيين الحدود التي يسعى أفلاطون في تيماؤس مثلاً إلى تمييزها بعضها من بعض وإلى تمييزها في جملتها عن (الخير) الاسمي مع الحرص على الربط بينها في تراتب هرمي. وإقليدس إذ يماهي بينها وينفي أضدادها ليسد الطريق على أي تأمل أو نظر من قبل ذاك الذي تتطوّي عليه محاوره تيماؤس أو محاوره فيلابوس⁽⁴⁾.

(1) النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفية عند اليونان، ص 260.

(2) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 59.

(3) ينظر: المعله، د. جميل، النظرية الأخلاقية، مصدر سابق، ص 92

(4) ينظر: المعله، د. جميل، الفلسفة الخلقية، ص 130

فالتنوع تنوع بالأسماء فقط لا في الأشياء. وكان أفلاطون يعتمد في استدلالاته على البرهان المشابه والحال أن إقليدس ينفي إمكانية مثل هذا البرهان ويأتي الاعتراف بشبيه لا يكون مطابقاً أو مغايراً فاما أن الحدود التنبهية متشابهة للأشياء ومن الأفضل في هذه الحال استخدام الأشياء نفسها وأما أنها مغایرة والنتيجة في هذه الحال لا يعتد بها⁽¹⁾.

وهذه محاولة لإضفاء صفة أخلاقية على ميتافيزيقا الإيلين أو إقامة أساس ميتافيزيقي للأخلاق السocraticية ذلك أن سocrates قد استبعد كل بحث ميتافيزيقي وفيزيقي في تعامله كما استبعدت الإيلية دراسة الجانب الإنساني في بحثها للوجود فأراد إقليدس أن يجمع بينهما فأنكر الأخير أنكار بارمنيدس لمعنى الالا وجود واستبعد الشر في العالم لأنه مظهر لا يعبر عن الحقيقة تماماً كما أنكر الإيلين الكثرة التي تظهرها لنا الحواس⁽²⁾.

وكما أن الوجود موجود والعدم غير موجود كذلك" فإن الخير موجود والشر غير موجود وكل ما هو موجود خير وكل ما هو غير موجود فهو شر فليس للشر وجود حقيقي"⁽³⁾.

(1) ينظر: برهيبة، تاريخ الفلسفة، ج 2، ص .7.

(2) ينظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، ص 260.

(3) متى، كريم، الفلسفة اليونانية، ص 145.

الفصل السادس

النظرية الأخلاقية

بين الزهد الرواقي وللذة الابيقويرية

المبحث الأول: الأخلاق الرواقية بين الزهد والشعور بالسعادة.

أولا: اللامبالاة أساس السعادة.

ثانيا: حكم العقل أساس فضيلة الإنسان.

ثالثا: سعادة الأنسان أساسها حاليته النفسية.

المبحث الثاني: الأخلاق الابيقويرية بين اللذة والإدراك سعادة الفرد.

أولا: منهج ابيكور بين الإحساس المباشر والإدراك العقلي.

ثانيا: اللذة الجسمية أساس الحياة.

ثالثا: اللذة الخارجية أساس الشعور الإيجابي للإنسان.

رابعا: الصدقة الاجتماعية أساس سعادة الفرد.

خامسا: الفضيلة أساس اللذة والسعادة.

سادسا: معرفة الإنسان أساس الطمأنينة النفسية.

المبحث الأول

الأخلاق الرواقية بين الرزء والشعور بالسعادة

تعد المدرسة الرواقية اكبر إنجاز عقلي في الثقافة الهلنستية والرومانية حيث قدمت أطارات أخلاقياً ازدهر فيه التأمل الميتافيزيقي والعلم الطبيعي وعلم النفس والفكر الاجتماعي بصورة تجعل منها نمطاً فلسفياً فريداً في ذلك العصر، ويعتبر زينون القبرصي مؤسس المدرسة الرواقية الذي توفي سنة (264 ق.م)، وسميت هذه المدرسة بالرواقية نسبة إلى (الرواق) الذي كان يتعلم فيه الرواقيون ومن أهم شخصيات الرواقيون الأوائل (زينون، كلانتس، كريسبوس) أما الرواقية الوسطية يمثلها (بانايتيوس، بوسيدونيوس)، وفي هذه المرحلة الوسطية نقلت الرواقية إلى روما لتلائم الاهتمام السياسي للرومان أما الرواقية المتأخرة يمثلها (سنكا، ماركوس اوريليوس، وغيرهم)⁽¹⁾.

أولاً: اللامبالاة أساس السعادة

لقد اتفق الرواقيون مع أسلافهم الكلبين في القول بالانسحاب من الحياة العامة ليكون المرء بعيداً عن وسائل الراحة المادية والبدع الاجتماعية وآراء الآخرين وأفكارهم، وذلك لبلغ الهدف الأخلاقي عندهم وهو شعور الإنسان باللامبالاة أي بلادة الشعور، وهي حالة عدم الافتراض بالذلة أو الألم وهي سعادة كانوا ينشدونها⁽²⁾.

للأخلاق أهمية كبرى عند الرواقيين حتى أن بحوثهم كانت تعدّ مقدمات للوصول للأخلاق واعتبروا هذه البحوث مسائل توضيحية من الناحية الأخلاقية التي قامت عليها فلسفتهم والسبب في هذا أن الرواقية ظهرت في العهد الروماني ولقد أحتلت الأخلاق مركز الصدارة؟ كون الحضارة الرومان قائمة على القوة وبذلك كان شذوذ عندهم في الجانب الأخلاقي.

(1) ينظر: المعله، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 49 وما بعدها.

(2) ينظر: رشوان، محمد مهران: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص 103

لذلك تصدّه المدرسة الرواقية لهذا التطرف الأخلاقي في الحضارة الرومانية حتى أعد مذهبهم

أخلاقي فبحثوا في الغرائز والانفعالات والفضيلة والواجب والخير والشر والأجرد بنا هنا نبدأ بالسؤال التالي: ما هي وظيفة الإنسان في تصور الرواقي؟ إن أهم وظيفة وأعلاها للكائن هو أن يستكشف ذاته العقل الطبيعي وأن يترجم ذلك بأفعاله وبسلوكيه أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل من خلال أهم المبادئ. وهو حب البقاء الذي وهبته الطبيعة لنا⁽¹⁾.

فمن تعاليهم هو أن يعملا وفقا للطبيعة والمقصود بالطبيعة هنا هو العقل، لأنّه هو الطبيعة التي تميز الأنسان، فينبغي على الأنسان أن يعيش وفقا للطبيعة وبالتالي لمبادئ السلوك العقلي، ومن هنا احترقت الرواقية الأهواء واللذات واعتبرتها مخالفة لمنطق العقل، أي مخالفة لطبيعة الإنسان، وطالبوا باستئصالها وأبادتها ما أمكن، فالحياة حرب يشنها العقل ضد الشهوات والأهواء ومحوها من الوجود. وبذلك تنتهي الأخلاق الرواقية إلى مذهب موغل في الزهد والتقصّف تحقيقا لنوع من السعادة السلبية التي اعتبرتها الغاية القصوى للحياة.

ثانياً: حكم العقل أساس فضيلة الإنسان

تقوم الفضيلة في الإرادة التي تتصاعد لحكم العقل، فكل خير أو شر في حياة الإنسان يكون مرهون بإرادته، قد ينزل به الفقر ولا يمنعه هذا من أن يضل فاضلا وقد يعاقب بالإعدام ولكنه يستطيع أن يموت شريفا كما حدث مع سقراط، إذ لا سلطان لأحد على الإنسان إلا في الأمور الظاهرة، أما التزام الفضيلة أو العدل عنها فمرجعه إلى إرادة الإنسان، وحريته الباطنية في تحرير نفسه من قيود جسمه ولا يتحقق هذا إلا بقمع الشهوات وإماتة الأهواء⁽²⁾.

(1) ينظر: المعلم، د. جميل، النظرية الأخلاقية، ص 94

(2) ينظر: رشوان، محمد مهران: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص 102 – 104

وعلى هذا الأساس نأخذ بما ينفعنا ونترك ما يضرنا وبهذا فقط خطأ الرواية " موقف الأبيقرورية الذي يعد اللذة هي ميل الإنسان الأول كما أن الرواية أكدت أن الإنسان جزء من الطبيعة الكلية لذلك بقوّه مشروط ببقاء الطبيعة⁽¹⁾. لذلك فالحكمة والخير هي مطابقة للإرادة الإنسانية وللإرادة الكلية الصالحة المطلقة ولا تختلف باختلاف كونها نفعاً أو ضرراً لذلك فالرواية عدّت الخير والشر موضوعات جزئية وتوصف بها الطبيعة الكلية.

وهنا يجب علينا أن نعطي عدداً من صفات الخير وهي كما يأتي:

- 1- مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم.
- 2- لا يتكون من اجتماع الأجزاء وأنه أما موجود أو غير موجود.
- 3- الخير ممدوح لذاته ولا تمدح الأفعال المستقلة عنه.
- 4- ممكن أن ينصرف الإنسان الكامل عن فعل الخير ولا يكون فعله مذموماً.
- 5- أن الخير فضيلة والفضيلة هي: الحياة وفقاً للطبيعة والتوفيق يحقق الفضيلة ولذلك فخضوع الفرد لقانون عام ليس يسير على كل شيء في الوجود.

وهنا يجدر بنا أن نميز الفضيلة عند الرواية من خلال النقاط الآتية⁽²⁾:

- أ- ليس لها موضوع خارجي ولكنها تنتهي عند نفسها.
- ب- هي الإرادة المطابقة الطبيعية.
- ج- لا تقاس قيمتها لغاية تحقّقها.
- د- هي غاية نشهيدها لذاتها.
- هـ- هي كاملة منذ البداية.
- و- تامة في جميع أجزائها. وهذه الأجزاء هي وجهات باختلاف الأحوال وهي:
الشجاعة: هي الحكمة فيما يجب احتماله.

(1) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 228.

(2) المعله، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 70

العفة: هي الحكمة في اختيار الأشياء

العدالة: هي الحكمة في توزيع الأشياء.

لذلك فالحكيم الرواقي هو الإنسان الكامل فالحياة وفقاً للطبيعة هي الحياة وفقاً للقانون والعقل الذي يسري في الكون الطبيعي والحياة الإنسانية على السواء يوجب الترابط بين الموجودات بعضها ببعض بحيث تكون نسبة الأشياء ذات قيمة كلية.

إن شعور الرواقية بالترابط الوجودي من خلال القول بوجود جنس بشري وأخوة الناس وضرورة التعاطف معهم ويشاركون الطبيعة بذلك بحيث أنهم يعدون تلألأ النجوم في السماء عبارة عن منارة لأعين النجوم من خلال مشاركتها بإحساسات البشر وأدت دعوى المشاركة هذه إلى الدعوة بحسن معاملة الرقيق والرفق بهم.

رغم اعترافهم بنظام الرق واعتباره نظاماً طبيعياً لذلك كانوا يدعون إلى الخضوع وقبول الواقع في سلبية مطلقة. أكثر مما دعوا للثورة على نظام الرق أما موقفهم بالنسبة للشر فقد اعتبروه حكماً أطلقه نحو فعل بالرغم مما نحن فيه من الحزن ودائماً يلازم الشر انفعال الحزن فموت عزيز ليس شرًّا وإنما حكمٌ بأنه مصيبة تستلزم الحزن وهذا خطأ إذن فالأحكام الخاطئة هي المسؤولة عن الانفعالات الخاطئة التي يجب على الحكيم الرواقي أن يتحرر منها ولذلك فإن الرواقية قد أكدت على مشاركة الحكيم عواطف الناس عموماً ويحتفظ بسره على أتزانه واستبعاد الانفعالات⁽¹⁾.

أما الخير فهو مرتبط بالإرادة باعتبار أن أراده الإنسان مربطة بالآلهة لأن نفس الإنسان جزء من الإرادة الكبيرة وأراده الخير هي وحدها ما يمكن أن يسمى خيراً أما الغنى والصحة والمكانة فهي أشياء خارجية وهي نسبية متغيرة ونستطيع الحكم عليها لأن صحة الحكم والإرادة لا تمتلك شيئاً سوى إرادتنا لذلك فالرجل الحكيم الكامل يجب أن يكون ممتلكاً لهذه الإرادة.

(1) ينظر: الدكتور علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون)، ص181.

ويكون فاضلاً لأن الفضيلة كعلم أما أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة وإذا وجدت تكون ناقصة لذلك أمتاز الحكيم الرواقي بأنه يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو الإرادة الإلهية أو بالقدر ويلي الإنسان الكامل عند الرواقي نوعاً آخر وهو الإنسان الناقص وهو الذي يعلم وظائفه وحدوده ولكنه لا يرتقي بعقله للإرادة الكلية في الطبيعة.

ولا يعتبر الوظائف التي ينطاط بها توابع لأرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة يؤديها بالتالي وليس على أساس الوحدة الكلية لها لذلك فهي لا تحسب كونها أعمالاً خيرةً أو شريرة والأنسان الناقص على

درجات⁽¹⁾:

- 1- درجة دنيا للإنسان يكون فيها بريئاً من معظم النقائص لأنها لا تدخل في القانون الكلي.
- 2- الدرجة الثانية يكون فيها الإنسان بريئاً من جميع الأهواء ولكنه عرضة للسقوط فيها.
- 3- الدرجة الثالثة وهي التي يكون فيها الإنسان آمن من خطر السقوط ولا ينقصه أن يكون حكيمًا غير الشعور بالحكمة.

والأنسان الشرير: أن الغاية عنده فكرة الطبيعة وأعتبر نفسه مركزاً للوجود وانحرفت ميوله عن استقامتها الطبيعية لذلك أصبح عرضة للشرور والأهواء وكانت سعادته تنحصر فيها. حيث إن أفعاله ناقصة للحكمة غير متساوية ومتذنة، إذ غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية، فاتخذ نفسه مركزاً للوجود، وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى، فعارض الخير الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع، وحصر سعادته فيها، فتعرض لشتى الهموم والإلام وأفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة، كلها عصيان العقل وللطبيعة فكلها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل، إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصي أكثر من غيره فيعد اثقل، كقتل الأب مثلاً، فإنه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل، وتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار، وتحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية، وتتساعد البيئة على ذلك بما تفرضه على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع

(1) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 231.

واللأم على أنواعه فتقنفهم بان كل الم شر، وبإشادته طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة، بلسان الأهل والممرضعات والمعلمين والشعراء والفنانيين^(١).

فتنقلب الميل المليول انفعالات وأهواء، أي ميلًاً مصرفه مضادة للعقل، تزوج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة، وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللذة أو المؤم الحادث في النفس عن الأشياء، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس، والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن، أو بين اللذة والغبطة: فإن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو موجود عاقل بإزاء الألم واللذة اللذين هما حال للإنسان بما هو حاس.

فالانفعال صادر عن رضى النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما، أي انه حكم: مثال ذلك ليس حكمنا بان (موت الصديق مصيبة) هو الذي يحرك النفس، بل الحكم بأنه (من اللازم أو اللائق أن نحزن لهذه المصيبة) بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم، لا الحكم الأول، وقس على ذلك سائر الانفعالات: فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل من هذه الناحية، ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها، وهي جميعاً ردية يجب استئصالها^(٢).

وهي امعن في عدم المعقولة، فان زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما، إذ نرى الحزن مثلاً أشد عن قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضًا في النفس يتعدى علاجه، وهذا ادنى الدركات.

فالرواقيون يعودون إلى رأي سocrates أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، ويقولون "أن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة، أو انه العقل يصير غير عاقل بتراخي النفس، وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب"^(٣). ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر عن العقل الكلي صدوراً ضروريًا؟. اذا انحصر الخير في الإرادة، وكانت

(١) ينظر: المعلقة، د. جميل حليل، النظرية الأخلاقية، ص 96 وما بعدها.

(٢) ينظر: المعلقة، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 74

(٣) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 231.

الأشياء لا خيراً ولا شرًا نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرقية بحثة، كما كان يقول السفسيطائيون والكلبيون.

أما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة، صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافاً لما يقول أبيقور، ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدنًا وشعوباً لكل منها عصبية وقانون فانهم جميعاً أخوة، ليس بينهم أسياد وعبد، وهو جميعاً مواطنون من حيث انهم متفقون في الماهية موجودون في طبيعة واحدة هي أمهم وقانونهم، فوطن الحكيم الدنيا باسرها - وما بعدنا عن أفالاطون وأرسطو! ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريد الأبيقوريون فيؤسس أسرة، ويعني بالسياسة، ولكن لا يثور على النظام القائم، ولا يحاول تحقيق مدينة مثل، بل يعتبر النظام والسياسة سواه، ويجهد في حسن التصرف بها⁽¹⁾.

ثالثاً: سعادة الإنسان أساسها حالته النفسية.

إن طريق السعادة عند أهل الرواق يبدأ من إدراك أن سعادتنا بأيدينا، وهي تتبع في الأساس من داخلنا، ومن ثم فقد أكدوا على أن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التي تحيط بالإنسان بقدر ما تتوقف على حالته النفسية في مواجهة هذه الظروف وحكمه عليها فردود أفعالنا إزاء ما يمر بنا من أحداث هو ما يتشكل بمقتضاه شعورنا بالسعادة أو بالألم.

ولذلك فقد ركز الرواقيون على دراسة الانفعالات الإنسانية بغض النظر السيطرة عليها لأن في ذلك تكمن الحكمة والسعادة معاً. ومنذ مؤسس الرواقيه زينون حصرت الانفعالات الرئيسية في أربعة هي: الحزن، الخوف، الرغبة، واللذة. وهي كلها تدور في إطار تعريفهم للانفعال بأنه "حرك لاعقلانية ولا طبيعية في النفس"⁽²⁾. وهذه الحركة الاعقلانية المرفوعة عندهم والتي يدعون إلى التقليل منها والإقلال عنها يقابلها

(1) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص232.

(2) فردرريك كوبيلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام -المجلد الأول- نشرة المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة 2002م، ص436.

انفعالات يمكن أن ندعوها خيرة وطيبة وهي: (الفرح، الحذر، الإرادة الطيبة) فالفرح ضد اللذة حيث أنه سمو بالنفس العاقلة، والحذر ضد الخوف حيث أنه يمكن تجنب ما ينبغي تجنبه، أما الإرادة الطيبة فهي ميل دائم نحو العقلانية وضبط اللذة.

فقد تكون السعادة تحقق من معرفتنا وسلوكنا طريق الفضيلة والفضيلة عبارة عن شعور بالانسجام الذاتي أي جديراً بأن يطلب بحد ذاته لا شيء آخر، وفيه تكمن السعادة⁽¹⁾، ولأن الفضيلة حال نفسية أي من شأنها أن تسurg على الحياة كلها صفة الانسجام الذاتي.

ويرى أحد كبار الرواقيون (سينيكا) أنها تكمن السعادة في اتباع العقل والرضا بالمصير وتتمثل عنده التحرر من سيطرة الرغبات والأحساس والإلام وذلك عن طريق سيطرة العقل الذي يمكننا من شأنه معرفة حقيقة الذات الإنسانية و يجعلنا نصدر قرارات عقلية صحيحة حول الأشياء يكون مصدرها هو العقل السليم فالسعادة أذن تحرر من الرغبات وتعقل العقل عن طريق الاستخدام السليم.

وبذلك فقد سار الرواقيون على سير أرسطو، إلى أن الفضيلة كمال الموجود، سواء كان عاقلاً أو غير عاقل ومن الفضائل اعتبروا الفضائل الأفلاطونية الأربع، أي الحكمة والعدالة والشفاعة، أصلية، وضبط النفس وحده الذهن وحسن المشورة فضائل فرعية وقد عرفوا الحكمة تعريفاً عملياً بحثاً فقالوا إنها " عبارة عن معرفة الخير والشر وما ليس خيراً أو شراً، أو ما ينبغي أن نختار أو نتجنب أو لا نابه"⁽²⁾.

(1) ولكن هذا لا يتفق مع الایقورية لأنهم ارجعوا السعادة إلى اللذة وقالوا أن اللذة هي الخير الأعظم. وليس اللذة القصيرة العمر بل اللذة الطويلة الدائمة واستبعدوا اللذات الموقوتة لأنها تنفي السعادة وأن أساس الموارنة بين اللذة والألم هو الانفعال المصاحب لكل منها ولذلك يكون الحكيم وحده هو الذي يحصل على السعادة لأنه يمتلك الموارنة بينهما ويكون حاصلاً وحده على الفضيلة حتى يتجنب الوقوع في كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم.

(2) فردرick، تاريخ الفلسفة، ص 437

وتقسم الرواقيون العواطف (الانفعالات كما ذكرنا سابقا) إلى أربعة أقسام وهي (الحزن والخوف والرغبة واللذة) وفي كل قسم تدرج عندهم هذه العواطف الفرعية ولكن الرجل الحكيم لديهم لا ينقدر إلى العاطفة لا يخضع لتقلباتها مهما كان الأمر لأن عاطفتي الفرح والحزن هما حالتان عقلitan والفضيلة

يقولون هي شيء ألهي وعندهم المثل الأعلى على ذلك الإنسان وللحكيم صفات منها⁽¹⁾:

- 1 أول صفات الحكم الرواقي أنه رجل بلا انفعالات لأنه لا يترك نفسه يسقط فيها.
- 2 ثاني صفاته فهي الإخلاص ومحاولة الظهور بأفضل صورة ممكنة فيظهر من الأشياء أفضل ما فيها ويختفي ما فيها من مساوى، فالحكيم الرواقي لا ينافق ولا يرائي ولا يتصنع، وهو لا يدخل في علاقات تجارية، وهو لا يشعر بالألم مطلقاً؛ لأنَّ الألم انفعال لا عقلاني لا يليق بمنفس الحكم. وفي ذلك يقول (سينيكا)⁽²⁾ أحد كبار الرواقيين في عصرها الذهبي المتأخر: "أنه يمكن أن نتحمل المحن بنفس مرحة فكل شيء إلى زوال"⁽³⁾
- 3 ثالث صفات الحكم الرواقي فهي إيمانه التام بالألوهية، وهو يعلن بذلك دائماً وبداخله نقاط الإيمان بالقداسة ويقوم بممارسة العبادات والطقوس المفروضة عليه ويبعد عن كل خطيئة ويسير دائماً في طريق القدسية والعدالة وهذا الإيمان بالألوهية والسير في طريق الهداية وممارسة العبادات لا يمنعه من المشاركة السياسية فالحكيم الرواقي ممن يهتمون بالعمل السياسي إلا إذا وجد ما يمنعه من ذلك وهو ممن يفضلون الزواج وإنجاب الأطفال كما يقول زينون.

(1) المعلقة، د. جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 67-68

(2) سينيكا: هو فيلسوف روماني عاش في القرن الأول الميلادي. من مؤلفاته المسائل الطبيعية في قصر الحياة وقد سميت بالرواقي نسبة إلى رواق بأثينا اتخذت زينون مقرا له، فدعى أصحابه بالرواقيين الذين سموهم فلاسفة الإسلام بأصحاب المظللة وأصحاب الصوان. والرواقي هي فلسفة أخلاقية تنشد السلام الروحي وتتوصل إلى ذلك بالفضيلة. للاستزادة ينظر سينيكا، الحياة السعيدة (الوافق في الفلسفة)، دار الفكر، لبنان، 2000، ص 431.

(3) فخرى، د. ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، إصدار دار العلم للملايين، بيروت، 1991، ص 171.

-4- رابع صفات هذا الحكمي الرواقي فهي أنه وديع ولا يضر نفسه ولا غيره. وفي ذات الوقت فهو لا

يسامح ولا يشفق على من تقع عليه عقوبة أزلها القانون. إن الرجل الحكمي لا يرى أن إنزال العقوبات بال مجرمين والأشرار مسألة قاسية وهو كذلك لا يعجب ولا يندهش من وقوع أحداث قد تبدو مستحيلة التصديق.

-5- خامس صفات الحكمي الرواقي فهو شعوره الدائم بالحرية رغم الإيمان بالختمية والقدرة،

فلقد قيل من بعضهم "أن الرجل الحكمي هو وحده الحر والسيئون أو الأشرار فهم وحدهم العبيد فالحرية هي القدرة على الفعل المستقل بينما العبودية امتلاع هذه القدرة إن الحكمي ليس حرًا فقط بل هو ملك؛ لأن الملك هو من لا يحاسبه أحد على ما يفعل. وهذا لا يكون إلا للحكمي الذي

يملك وحده معرفة الخير والشر بينما الأشرار لا يعرفون ذلك"⁽¹⁾.

إن السعادة لدى حكماء الرواقية هي سر من أسرار النفس البشرية العاقلة التي تدرك يقينًا أن كل ما يجري في الكون إنما هو إرادة إلهية وقدر سماوي ومن ثم ينبغي الخضوع له والتسليم به دون جزع إذا كان مؤملًا ودون فرح زائد عن الحد إذا كان مفرحاً.

ولذلك نلاحظ أن الفيلسوف الرواقي يقوم بكل فعل عن إدراك حقيقي لما هو خير دون أن ينتظر النتائج، ويقوم بواجبه إزاء أي دور يؤديه كما رسمته له الطبيعة والعناية الإلهية والقدر خير قيام دون أن يخشى نتائج فعله طالما رأى فيه أنه الفعل الأمثل المناسب للموقف وكأن قيامه بواجبه في حد ذاته هو السعادة القصوى له بصرف النظر عما يحيط بذلك من آلام محتملة أو عواقب وخيمة ممكنة الحدوث، فلم يكن الرواقي (وهو يقوم بواجبه) يخشى شيئاً حتى الموت وقد قال أحدهم تعبيراً عن عدم خوفهم من الموت، بل وترحيبهم به باعتباره القدر المحتوم، لو أني أعرف متى وكيف سيكون الموت لذهبته إليه بنفسي.

(1) النشار، د. مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص. 47.

ونخلص مما تقدم أن السعادة في هذه الحياة الدنيا هي الرضا التام عما يجري بها وفعل ما ينبغي

فعله طالما يتواافق مع الطبيعة والقدر ويرضى عنه الإنسان الحكيم ولتأتي النهاية كما تأتي وبالكيفية التي
حدّدتها العناية الإلهية والقدر أيضًا، فكما أننا لم نختار تاريخ المولود ولا كيفيته ينبغي أن نسلم بتاريخ
الموت وبالكيفية التي يأتي بها دون وجّل ودون جزع ويبدو أن هذه الآراء الرواقية كانت صاحبة السيادة
في عصرها لدرجة أنها أثرت حتى في الفلسفات الدينية في القرون الأولى للميلاد سواءً كانت هذه
الفلسفات الدينية تابعةً لأديان سماوية كاليهودية والمسيحية التي كانت ناشئة آنذاك أو كانت فلسفات
دينية تابعةً لأديان تراثية في الحضارات الشرقية القديمة؛ فكلّهم قد تأثروا بآراء الرواقيين حول ضرورة
الإيمان بالألوهية وباحتمالية القدر والعناية الإلهية وكلّهم تأثروا بهذه الآراء الرواقية حول الحكمـة والسعادة
وإن اتخذت الحكمـة لديهم صورة أخرى؛ تلك الصورة التي يغلب عليها الطابع الصوفي الذي يسعى فيه
الإنسان المؤمن بالخروج من ذاته محاولاً الاتحاد بذاته عن طريق الانجذاب إليه، ذلك الانجذاب
الذي يغيب فيه العقل ولا تصعد فيه إلاً الروح النقية الخالصة التي تشتق للاتحاد ببارئها.

المبحث الثاني

الأخلاق الابيقوورية

بعد أبيقور (342-270 ق.م) أثيني المولد مؤسس المدرسة الابيقوورية، وقد نشاء في ساموس ثم عاد إلى أثينا لفترة قصيرة درس فيها وهو فتى ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في آسيا الصغرى لكنه عاد في نهاية الأمر إلى أثينا حوالي عام 306 ق.م وهناك انشأ مدرسة في حديقة منزلة التي كان يعلم فيها، إذ أوصى قبل موته أن تخصص المدرسة من بعده ومن هنا أطلق على تلاميذه الذين كانوا يوالون الحضور ويحرضون على الاستمتاع لحديثه اسم فلاسفة الحديقة. وقد جمعت بين أفرادها كثيراً من النساء والعيال.

هذا وقد اتصل أبيقور عن طريق الرسائل لأصدقائه في الخارج اتصالاً لم ينقطع، يبادلهم الرأي والنظر

وكان ذو شخصية محبوبة إذ تعلق به تلاميذه⁽¹⁾ (حياناً وميتاً). توفي أبيقور سنة (270 ق.م).

وبقيت مدرسته قائمة ما يقارب من ستة قرون وهو الذي وضع مذهبه وأكمله فلم يزد معتنقاً

مذهبة شيئاً ذا قيمة على ما وضعه هو، ولم يغيروا من آرائه. ألف أبيقور بإفراط إذ أخرج نحو ثلاثة

مجلد، على أن يد الزمن قد عبشت بمعظمها فلم تبق لنا من ذلك الخضم الزاخر إلا قطرات ضئيلة⁽²⁾.

وكل ما تبقى لنا من مؤلفات أبيقور ثلاثة رسائل: واحدة في الطبيعة، وأخرى في

الآثار العلوية وربما كانت منحولة، والثالثة في الأخلاق. ثم الأفكار الرئيسية وهي عبارة

عن ملخص المذهب في مائة وإحدى وعشرين فكرة، إحدى وثمانون منها اكتشف سنة

1888م، وأربعون كانت معروفة من قبل⁽³⁾، ورسائل إلى مؤيديه في الخارج إذ انتشرت

(1) ينظر: أمين، أحمد - زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 292.

(2) ينظر: أمين، أحمد، المصدر السابق، ص 297.

(3) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 214-215.

(4) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 214.

هذه الرسائل في البلدان البعيدة وكانت روما واحدة منها وانتشرت حتى وصلت البربرة. ومنها رسالة إلى الأصدقاء في مصر، رسالة إلى الأصدقاء في آسيا. وقد قارن بعضهم هذه الممارسة مع الرسائل التي يوجهها القديس بولس إلى الجماعات المسيحية⁽¹⁾.

ويذكر بدوي أنه " تربى تربية ذاتية- وهو يفخر بهذا كثيراً، ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علاته، ولكنه استطاع على كل حال أن يتنقّف بنفسه، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطق فلسفته، والغاية من الفلسفة عنده. ثم انتقل إلى أثينا، وهناك أقام مدرسته في حديقته المشهورة باسم (حديقة أبيقور) وظل يدرس بها حوالي ست وثلاثين سنة "⁽²⁾

أولاً: منهج أبيقور بين الإحساس المباشر والإدراك العقلي.

وقد قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام. القانون. والطبيعيات. والأخلاق. وفي كتاب القانون يحدد منهجية هذا الفيلسوف رفض أبيقور أسلوب الجدل وثبت أن أحاسيسنا ومفاهيمنا العقلية ومشاعرنا هي مقاييس الحقيقة وكان يعني بالإحساس الأدراك المباشر للأشياء مجرداً عن كل فعل عقلي أو ذاكرة لأن الأفعال العقلية والتذكارات تعتمد على الإحساس الذي لا يمكن أن ينقضه إحساس آخر أو ادراك عقلي بيانيه في الجوهر وجميع المفاهيم مستمدّة من الأحسissis. أما بالاتصال المباشر أو القياس أو المشابهة أو التركيب بموازنة جزئية من العقل كما يقول ديوجينيس "حتى أحاسيس المجانين أو الحالين في المنام صادقة لأنها تولد أثراً في النفس بينما المعدوم لا يولد شيئاً"⁽³⁾.

أما المشاعر فقسمها أبيقور إلى قسمين، اللذة والألم اللذين عرفهما بالملائم وغير الملائم للكائن الحي وهما أساس الاختيار والتجنب وسنعود اليهما في بسط فلسفة أبيقور

(1) ينظر: بويانسي، بيار، أبيقور، تعريب د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص.10.

(2) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص 81

(3) فخرى، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 166

الخلقية لثبات أن نظرة أبيقور إلى الفلسفة كانت في جوهرها عملية أو خلقية إنما اختار المذهب الذري الذي وضعه ديمقريطس ليكون ذريعة لتحصيل المعرفة العلمية الصحيحة المستندة إلى الحس والمبني على مبادئ أولية وواضحة كمدخل إلى حياة السعادة والفضيلة التي كان يتوكلاها ولقد لخص في رسالته الثالثة إلى مينوقيوس مبادئ فلسفته الخلقيّة مبتدئاً بالتأكيد على أن دراسة الفلسفة لا مفر منها في سني الشاب أو الشيخوخة لأنها السبيل المفضي إلى السعادة التي إذا وجدت حصلنا على كل شيء وإذا انعدمت كانت جميع أفعالنا مصوبة نحو بلوغها.⁽¹⁾

ثانياً: اللذة الجسمية أساس الحياة

في مذهبيه السعادة هي اللذة الجسمية، من حيث أنه لا يعترف بغير الماء. وفي الواقع يقر أبيقور أن غاية الحياة اللذة، ولكنه لا يتبع أستيبوس، بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيطها نوعاً من السعادة النفسية، ويستبني الفضائل المعروفة، ويستبعد الرذائل، مما يجعل مذهبـه الخلقي مكاناً خاصاً بين المذاهب.⁽²⁾

واعتبر الفرد أساساً للأخلاق فقد ذهب الأبيقوريون كما ذهب قبلهم القورينائين إلى أن أساس الأخلاق اللذة، فاللذة وحدها غاية الإنسان وهي وحدها الخير والألم وحده هو الشر الذي يفر منه الإنسان ويتجنبه والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية، وأئمـا قيمتها فيما تشمل عليه من اللذة. كذلك ذهبوا إلى أن الفرار من الألم خير من السعي في تحصيل اللذة فعدم الألم وهدوء النفس وذهاب الاضطراب من الخوف أفضل من العمل على إيجاد اللذة الإيجابية.

وقالوا أن اللذة لا تكون في كثرة الحاجات وسدتها بل أن كثرة الحاجات تجعل من الصعب سدها وهي تركب الحياة من غير أن تزيد في السعادة فخير لنا أن نقلل حاجاتنا جهد الطاقة وكان أبيقور نفسه يعيش بسيطة ويبحث تلاميذه على بساطه العيش

(1) ينظر: فخرى، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 166 وما بعدها.

(2) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 244

ويقول "أن البساطة والاعتدال وابتهاج النفس وضبطها اهم وسائل السعادة واكثر طلبات الإنسان وحرصه على الشهرة ليس بضروري بل لا قيمة له ولم يكن الأبيقوريون شهوانيين أثانيين كما يفهم بعضهم من هذا اللفظ فقد رأيت حثهم على الاعتدال والبساطة وقالوا لأن تحسن خير من أن يحسن اليك واليد العليا خير من اليد السفلية"⁽¹⁾

ومن الواضح أن هناك أساسين رئيسين تستند عليهما الأخلاق الأبيقورية وهما:

النزعه الحسية في المعرفة والتي تنتهي إلى نظرية في اللذة والنزعه اماديه في الطبيعة التي تنتهي إلى الخلو من الهموم والوصول إلى حالة الاتراكسيا التي يبلغها الفيلسوف عندما تتوفر له الرؤية العقلية الصحيحة في الأشياء لذلك فان التوفيق بين هذين الدافعين في فلسفة ابيكور يكون لب المشكلة الأخلاقية عنده.

ولعل السبب في خلق هذه المشكلة هو تفسيرات أعداء الأبيقورية الذين فسروا اللذة تفسيرا حسيا يقربها من اللذة عند القورينائيين وأوجدوا علاقة بين هذا التفسير وبين أنكار ابيكور لعنایة الآلهة وعلى راس من تبني هذا الهجوم بلوتاريخ وشيشرون ورغم هذه التفسيرات فلم يعد ابيكور معجبين به أشادوا بسمو مبادئه الأخلاقية ومنهم دجوجين ليرتوس ومنهم سنيكا الفيلسوف الرواقي فورفوريوس تلميذ افلاطين.

أما عن اللذة التي طلبها ابيكور لتكون أساس سعادة الإنسان فلم تكن في الواقع سببا لقيام تعارض مع نظريته في الاتراكسيا ذلك لأنه لم يتركها بغير قيود أو تنظيم بل عنى بتفسيرها تفسيرا عقليا ففي راييه انه من الطبيعي للકائن الحي أن يسعى إلى طلب ما يسبب له اللذة وان يهرب من كل ما يسبب له الألم وذلك بطريقة تلقائية لا تحتاج لبرهان.⁽²⁾

لكن السعادة لا تم للإنسان إلا بالحكمة والتعقل وبالفضيلة خاصة فضيلة الأمانة والعدالة لذلك فاللذة تقاس دائما بما يترتب عليها من نتائج ومن هنا فقد قسم ابيكور

(1) أمين، أحمد ومحمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، ص 302

(2) ينظر: المعللة، د. جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 95

اللذات إلى ما هو طبيعي وضروري للإنسان ونوع آخر طبيعي ولكنه ليس ضروريا مثل اللذات الحسية ثم يليه لذات ليست طبيعية ولا ضرورية فهي لذات كمالية وهذه ينبغي الزهد فيها ومن قبيل هذا النوع الرغبة في أكل معين أو ملبس معين... ومعنى هذا أن اللذة عند أبيقور كانت أقرب إلى الخلو من الألم

(¹) الجسماني وانها لا تتعارض مع حالة الخلو من الهموم التي اطلق عليها اسم الاتراكسيا

ثالثاً: اللذة الخارجية أساس الشعور الإيجابي للإنسان

اللذة الخارجية: هي المكون الأساسي للسعادة، ولكنها ليست المكون الوحيدة فبخلاف هذه، اللذة الداخلية وهي لذة مختلفة تماماً عن اللذة الأولى وهي ناتجة من أسباب إيجابية، بينما يكفي للذة الأولى مجرد اختفاء الألم يمكننا تسمية اللذة الخارجية متعة إيجابية واللذة الداخلية متعة سلبية مع أن الشعور بالاثنتين شعور إيجابي اللذة الأولى نحملها في دواخلنا بينما اللذة الثانية ناتجة من ظروف وخاصة لهذه الظروف هناك شرطان للحصول على اللذة الخارجية يجب أن يكون لدينا احتياج وان نشعّبه بينما نشعر باللذة السلبية عندما لا نكون في احتياج وهكذا فاللذة تظهر عند انعدام الحاجة الأخرى لإشباع الحاجة.

لم يعترف أبيقور بالاختلافات النوعية بين اللذات لا توجد للذة أكثر نبلًا من الآخريات فهي أما أكثر أو أقل إمتاعاً كان يعلم بـان مفهوم الاختلافات النوعية سينهي مفهوم اللذة من أساسه طالما انك لا تعتدي على القانون لا تمّس العادات الخيرة لا تسبب الكدر لأقربائك ولا تنهك الجسد ولا تفقد الوسائل الضرورية للحياة فافعل اذا كل ما في رغبتك وقدم أبيقور نموذجاً محدداً للحياة نادي الناس بالسعى وراء اللذة الروحية وتقدير الصدقة وانتهاج المسلك النبيل في الحياة وهذا الأسلوب في الحياة يسمى حالياً بالأبيقورية. لا المآدب ومواكب الأعياد ولا للذة الحب هي التي تجعل الحياة حلوة وأئماً العقل الوعي الذي يرفض التفكير الخاطئ والذي هو أكثر ما يعكر صفاء

(1) ينظر: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، 365

الروح أكبر اللذات بالنسبة لأبيقور كانت هي أكثر اللذة تواضعا هي مجموعة الأصدقاء وظهور في

الحقيقة⁽¹⁾

وممكناً نسمى لذات الجسد (الخارجية) والنفس (الداخلية) والإنسان بوصفه مركباً ثنائياً من نفس وجسد، ولكن سواء كانت للنفس أو الجسد فأبيقور يرى إن ذروة الطبيعة هي تلك التي تنتج عن إشباع الحاجات وتتبع الألم الناتج عنها، من هذه التعريف السلبي نسبياً الممعن للسعادة التي تتكون من عدم اختيار الآلام في الجسد وعدم الشعور بقلق في النفس. وهكذا ينساق أبيقور إلى التمييز بين ما يسميه اللذة في حركة واللذة في راحة، فيذهب تفضيله للأخرية لا حالة حيادية كما يظن الغير، لأن غياب الألم ليس لذة فحسب، بل هو اللذة بسموها التي لا تقبل زيادة.⁽²⁾

وفضل أبيقور لذة النفس "كونها أقرب مناً من ملذات الجسد إذ أنها تفيف عن الإطار الضيق للحظة الحاضرة بالذكر والرجاء، فهي تضم أيضاً الماضي والمستقبل. إذ تساهم المخلية في تضخيمها في كلا الحالتين، وهذا لا يحصل بالنسبة إلى الجسم المنغمس كلياً في اللحظة ويؤكد أبيقور على الذاكرة. إن تذكره لذة ماضية هو ذاته لذة. وأكد أيضاً إن أبرز لذات النفس تلك التي تولد منها الفلسفة ومن ممارسة الطاقات العقلية. وفي ساعة موته يتحقق من إنها تتغلب على الآلام الطبيعية الأكثر عنفا".⁽³⁾

ولهذا السبب نفسه يعد الأبيقوريون اللذات الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من لذات الجسم فالجسم لا يشعر باللذة والألم إلا عندما يدومان والجسم لا يملأ في ذاته ذاكرة ولا استبقاء معرفياً والعقل هو الذي يتذكر ويتنبأ وأكثر اللذات والإلام قوة هي تلك الخاصة بالذكر والتوقع واللذة الفيزيائية هي لذة خاصة بالجسد الآن فقط، لكن

(1) ينظر: ثاتاركيفتش، فوادسوف، الفلسفة اليونانية، ترجمة محمد عثمان، كنوز - القاهرة، ط1، 2012م، ص259

(2) ينظر: بويانسي، بيار، أبيقور، ص60

(3) بويانسي، بيار، أبيقور، ص.61

توقع ألم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة ومن ثم فان ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادئ غير مضطرب لأن لذات الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة.

والأبيقوريون مثل الرواقيين ينادون بضرورة التفوق على الإلام الجسمانية والظروف الخارجية ولهذا فان الإنسان لا يجب أن يعتمد في سعادته على ما هو خارجي بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته، والحكيم يستطيع أن يكون سعيدا حتى وهو في كرب جسماني، وذلك لأنه يمتلك في هدوء نفسه الداخلي سعادة تفوق كل ألم جسماني ومع هذا فان اللذات البريئة للإحساس ليست ممنوعة وليس محترقة والحكيم يتمتع باي شيء يستطيعه بدون ضرر.

ويضع الأبيقوريون ثقلهم باللذات العقلية والصداقة ولم تكن المدرسة مجرد تجميع لفلسفه زملاء بل كانت قبل كل شيء جماعة من الأصدقاء لا تقوم اللذة في مضاعفه الاحتياجات وإشباعها المترتب فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبية اكثر صعوبة، فهذا يعقد الحياة دون أن يضيف اليها السعادة، ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الإمكان ولقد عاش ابيكور نفسه حياة بسيطة ونصح اتباعه أن يسيراوا على نهجه ويقول "أن الحكيم وهو يعيش على الخبز واما يستطيع أن يشارك زيوس رب الأرباب نفسه في السعادة أن البساطة والتواضع والاعتدال هي خير وسائل السعادة وغالبية الاحتياجات الإنسانية والتعطش للشهرة غير ضرورية وهي بلا جدوى"⁽¹⁾.

قسم أبيكور اللذات إلى طبيعية وضرورية معاً، وطبيعية دون أن تكون ضرورية، ولذات ليست طبيعية ولا ضرورية. الطبيعية والضرورية هي اللذات التي يجب إشباعها وحدها. أما غير الطبيعية والضرورية فيجب خنقها، إذ لا تتوافق حقيقة مع حاجة. أما الطبيعية وليس ضرورية فيبدو أن هنالك حرية للتقرير وفقاً للظروف. ولذات العقل

(1) ستيتس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 230

وهي قائمة على تأمل لذات الجسم وليس اسمى منها ومتاز بكونها تستطيع السيطرة عليها لذلك

نستطيع السيطرة على موضوعات تأملها.⁽¹⁾

أكد أبيقور أن الطبيعة جعلت لذاتها سهلة المثال إذ هي موافقة لطبيعة الإنسان، ولم تجعله ضروريًا ما هو صعب المثال. وقسمها تقسيمًا آخر" فقال بلذات حسية، ولذات عقلية، ولذات في حركة، ولذات في راحة".⁽²⁾

فأما لذات الجسد والنفس كانت للإنسان بوصفه مركبا ثانيا من نفس وجسد ولكن سواء كانت للنفس أو الجسد فأبيقور يرى إن ذروة الطبيعة هي تلك التي تنتج عن إشباع الحاجات وتتبع الألم الناتج عنها، من هذه التعريف السلبي نسبياً المعطى للسعادة التي تتكون من عدم اختيار الآلام في الجسد وعدم الشعور بقلق في النفس. وهكذا ينساق أبيقور إلى التمييز بين ما يسميه اللذة في حركة واللذة في راحة، فيذهب تفضيله للأخيرة لا حالة حيادية كما يظن الغير، لأن غياب الألم ليس لذة فحسب، بل هو اللذة بسموها التي لا تقبل زيادة⁽³⁾.

وفضل أبيقور لذة النفس كونها أقرب مثلاً من ملذات الجسد إذ أنها تفيض عن الإطار الضيق للحظة الحاضرة بالذكر والرجاء، فهي تضم أيضاً الماضي والمستقبل. إذ تساهم المخلية في تضخيمها في كلا الحالتين، وهذا لا يحصل بالنسبة إلى الجسم المنغمس كلياً في اللحظة ويلح أبيقور أيضاً بنوع خاص على الذكرة. إن تذكرة لذة ماضية هو ذاته لذة. وأكدا أيضاً إن أبرز لذات النفس تلك التي تولد منها الفلسفة ومن ممارسة الطاقات العقلية. وفي ساعة موته يتحقق من إنها تتغلب على الآلام الطبيعية الأكثر عنفا⁽⁴⁾.

(1) ينظر: المعلنة، د. جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 95

(2) بويانسي، بيار، أبيقور، ص 58.

(3) ينظر: بويانسي، بيار، أبيقور، ص 59 - 60.

(4) ينظر: بويانسي، بيار، أبيقور، ص 61.

ولو تأملنا بما ذكره الأبيكوريين لاتضح لنا أنهم ليسوا شهوانين وأنانين كما يفهم البعض من هذا اللفظ. إذ نجدهم يحثون على الاعتدال والبساطة وأكدوا، لأن تحسن خير من أن يحسن إليك واليد العليا خير من اليد السفلی⁽¹⁾ ونجد دعوة أبيكور "للاعتدال في اللذات في صدد حديثه عن الحب ولذة الجنس إذ يقضي على الحب جذرياً، ولا يرى فيه إلا شهوة، سبب الفوضى، والأوهام والعذابات ويفصل عن اللذة البدنية، التي يرضي بها كأية لذة أخرى مع فرض حدود صارمة لها، لأنها أكثر من غيرها تستطيع أن تدفع إلى الإفراط وأن تكون خراباً لصحة النفس والجسد. ليس للممارسة الجنسية أي فائدة ويجب أن ننهي أنفسنا إن لم تضر بنا".

رابعاً: الصدقة الاجتماعية أساس سعادة الفرد.

أكد أبيكور على أهمية الصدقة كونها تضمن للإنسان الأمان والطمأنينة، إذ يجعله في حماية من اضطرابات النفس، من الأهواء التي تنتج عنها ويضمن له نقاوة ملذاته والسعادة. وهذا هو المعنى العميق والقيمة الأساسية للنظرية الأبيكورية بخصوص الصدقة. ولكن الإنسان الذي يضمن النظرية أمانة لا يمكن أن يكون الإنسان الحقيقي، الإنسان حسب الطبيعة، أي الحكيم. من هنا يمكن القول أن الأبيكورية ليست ولا يمكن أن تكون فلسفة أنانية للفرد المعزول. أنها تؤدي، بنتيجة شرعية، إلى وجود الأخوة الأبيكورية⁽³⁾.

تلعب الصدقة الأبيكورية دوراً جوهرياً في الأخلاق الأبيكورية فأبيكور لم يتتردد في أن يعلن أنه من كل ما يمكن أن توفره لنا الحكمة لتامين سعادة الحياة اكتساب الصدقة هو أكثر الأشياء ثمناً و قال عنها أنها سر مقدس تشرف كل صدقة إنسانية وتضيء اللحظات الأكثر ظلمة في الحياة ذهب أبيكور إلى أن الصدقة يستحيل أن تنفصل عن

(1) ينظر: أمين، أحمد، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ص 307.

(2) بوبيانى، المصدر السابق، ص 66.

(3) ينظر: بوبيانى، المصدر السابق، ص 70.

اللذة ولذلك وجب غرس بذورها في النفوس لأنه بغير صدقة يتغدر العيش إلا من الخالي من الخوف كما يتغدر علينا العيش اللذيد كان أبيقور نفسه ابسط الناس فوجبة من الخبر والشعر كانت كافية لسد رقمه لو انه تناولها في حضرة احد الأصدقاء فإذا كان من المهم أن تعرف ماذا تأكل وتشرب فإنه من الأهم أن تعرف مع من تأكل.

وأبيقور اعتقد أن الصدقة لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة وإذا كان الأبيقوريون قد ربطوا الصدقة بالفائدة في بداية الأمر إلا أنهم اعلنوا عن اختيار الصدقة لذاتها وإن كان أصلها يكمن في الفائدة⁽¹⁾ ولكن عندما تتحقق الممارسة بعد اللقاء الأول والاتصال الأول بين الأصدقاء ستحصل بعض الألفة، إذ ذاك يقوى العطف بشكل، حتى ولو لم توجد أية فائدة في الصدقة، يبقى الأصدقاء محبوين لذواتهم⁽²⁾. ومع ذلك فهو يقول أن الحكيم قد يضحي بحياته في ظرف ما من أجل صديق كما اعتقد أن الصدقة هي العلاقة الاجتماعية الوحيدة ذات القيمة عند الحكيم وفيها تكمن سعادة الأفراد وتصل إلى أوج عظمتها فهي خير كاف للحياة الآمنة السعيدة وهي اعظم الخيرات التي تقدمها الحكمة لسعادة حياتنا كلها فاكتساب الأصدقاء هي اهم الوسائل التي تقودها الحكمة لضمان الحياة السعيدة ومن اجل القضاء على علاقة المنفعة التي تبدا بها كل صدقة يقول أبيقور نحن لسنا في حاجة إلى مساعدة أصدقائنا لنا بقدر ما أنشأنا في حاجة إلى التأكد من مساعدتهم لنا وقت الحاجة⁽³⁾

وأكيد أبيقور دور العقل في إثبات أهمية الصدقة ومكانتها. إذ بين أن كثرة الأخطار والمخاوف التي تحف بالعزلة والحياة بدون صدقة فالعقل نفسه يدعونا إلى البحث عن الصداقات التي يطمئن اكتسابها قبلنا ويجلب إليه الأمل بالحصول على الملذات. وإن ثبت أن الأحقاد، وعواطف البغض والاحتقار هي معاكسة للذات، فقد

(1) ينظر: بويانسي، المصدر السابق، ص 71-72

(2) ينظر: بويانسي، المصدر السابق، ص 137.

(3) ينظر: أبو حسين، محمد رزق، الفلسفة الابيقورية أصولها وتطوراتها، ص 149

ثبت أيضاً أن الصداقات ليس مساعدةً أميناً جداً فحسب، بل هي فاعلة المللذات سواء كان للأصدقاء أم لذاتها. فهي لا تنعم بالملذات الحاضرة فحسب، بل يحييها أمل الزمان الآتي في المستقبل.

هكذا لا نستطيع بأي شكل أن نبقى بدون الصداقة بحياة متعتها ثابتة ولا متزعزة، ومن جهة أخرى لا يمكن صون الصداقة ذاتها، ويجب إن نعمل لأصدقائنا قدر ما نحمله لذواتنا من شعور، لكي نصون الصداقة ونجمعها إلى اللذة. في الواقع نسعد لفرح أصدقائنا كما لفرحنا وكذلك نتألم لعداياتهم.

لذلك يحمل الحكيم تجاه أصدقائه من الاستعدادات ما يحمله تجاه نفسه، ويواجهه في سبيل لذة صديقه ما قد يواجهه من محن في سبيل لذته الخاصة⁽¹⁾.

خامساً: الفضيلة أساس اللذة والسعادة.

لقد نظر أبيقور إلى السعادة ليست على أنها هبة تأتينا من الآلهة ولا على أنها توفرها لنا الظروف الخارجية الطبيعية أو الاجتماعية بل من بضرورة أن نعتمد على انفسنا للوصول إليها وبإمكان أرادتنا الحرة أن تجعل من المأساة حدثاً سعيداً لنا لو احسنا تطبيق مبدأ الاكتفاء الذاتي أن الاكتفاء الذاتي الذي نادى به أبيقور ولم يكن العيش على التسول كما كان يعني عند الكتبية، وأنما كان يعني القناعة بالقليل عندما لا تكون لدينا وفرة وقد طبق أبيقور، وهذا المبدأ على نفسه أثناء حصار أثينا على يد ديميروتس حيث ذاق مرارة الجوع والعطش، ونجح في الإبقاء على حياة تلاميذه وأصدقائه وذلك بتوزيع البقاء عليهم وبذلك فالاكتفاء الذاتي هو اعظم لذة يمكن أن ينعم بها الإنسان.

والحكمة هي الوسيلة التي تسمح بالفوز بهذه اللذة والحكمة ليس لها قيمة في ذاتها وأنما بالنظر إلى ما تحققته من لذة فالحكمة ليست كما يرى الرواقيون الغاية القصوى والهدف الاسمي المنشود وهي ليست في أحد ذاتها فضيلة وأنما الحكمة وسيلة للفوز بالفضيلة، وما الفضيلة إلا اللذة والسعادة وعليه لا يرغب احد في فضيلة من الفضائل إلا

(1) ينظر: بويانسي، مصدر سابق، ص 136 - 137.

بقدر ما توفره له هذه الفضيلة من لذة ومتعة والفضيلة هي السبيل لتحقيق اللذة والسعادة " وتعد كل محاولة لفصل الفضيلة واللذة محاولة فاشلة، إذ لا عيش بلذة بدون العيش حسب العقل الشرف والعدالة ولا العيش بعقل وشرف وعدالة دون العيش بلذة من لا يملك احدى هذه الفضائل مثلا العيش بتفكير بل والعيش بشرف وعدالة من المستحيل عليه العيش بلذة".⁽¹⁾

وقال ابيقور لانطلب اللذة الحاضرة لمجرد كونها لذة فحسب بل نطلب منفعتنا طول الحياة أن امكـن أي نطلب لذة خالصة دائمة هي ما يعبر عنه بالسعادة. وبذلك طابع اللذة بطابع الفضيلة الحقة، وقد احسن بهذا التفكير الذي ينم عن عقل متزن دقيق لأن أعمال المرء عقله في حساب سلوكه هو اقل ما ينتظر من كائن عاقل.

ونلاحظ أن مذهب ابيقور قد تقدم كثيرا عن مذهب استيبوس حيث احل السعادة الإنسانية محل اللذة الوقتية، وذلك لأن تخيـر اكـثر اللذـات منفـعة واضـمنـها ثـمرة يـحقق سـعادـة الإـنسـان في هـدوـء وـاتـزان وـما من شـك في سـمو مـذهب الـأـبـيـقـورـيـن على مـذهب الـقـوـرـيـنـائـيـنـ فـان اـبـيـقـور جـعـلـ نـهـاـيـهـ مـذهبـهـ السـعادـةـ " وـجـعـلـ مـقـيـاسـ الـعـمـلـ المـنـفـعـةـ فـهـوـ بـذـلـكـ لـمـ يـهـمـلـ الـعـنـاصـرـ السـامـيـةـ فـيـ الإـنـسـانـ لـانـ الـمـنـفـعـةـ لـاـ يـتوـصـلـ إـلـيـاـ إـلـاـ بـاستـخـدـامـ الـعـقـلـ وـالـذـكـاءـ الـذـيـ يـمـيزـ الـضـارـ مـنـ النـافـعـ وـيـرـفـضـ دـنـىـ الـلـذـاتـ ليـتـمـتـعـ بـشـمـارـ لـذـاتـ اـعـظـمـ فـالـخـيرـ عندـ اـبـيـقـورـ هوـ السـعـادـةـ وـالـسـعـادـةـ مـنـحـصـرـةـ فـيـ الـلـذـةـ وـالـلـذـةـ عـنـدـ نـوـعـانـ نوعـ حـادـ وـمـتـقـلـبـ يـذـهـبـ سـريـعاـ وـيـبـقـىـ مـاـ يـخـلـفـهـ مـنـ الـآـلـامـ وـهـذـاـ النـوـعـ هوـ الـلـذـةـ الـجـسـمـيـةـ، فـاـذاـ جـعـلـهاـ الإـنـسـانـ غـرـضـهـ مـنـ الـحـيـاـةـ انـقـلـبتـ لـذـتـهـ أـلـاـ، وـحـكـمـ عـلـيـهـ بـعـذـابـ...ـ أـمـاـ النـوـعـ الثـانـيـ فـهـوـ الـلـذـةـ الـعـقـلـيـةـ الـتـيـ لـاـ اـضـطـرـابـ فـيـهـاـ وـلـاـ نـصـبـ وـهـيـ دـائـمـةـ الـاسـتـمـارـ".⁽²⁾

(1) أبو حسين، محمد رزق، الفلسفة الابيقيورية أصولها وتطورها، ص 147

(2) بخيت، محمد حسن، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروكلوس، ص 311

وقد خالف أبيقور القورينائيين الذين يرون اللذة الجسمية هي (أسمى الخير) بل يرى: أن لذة العقل والصدقة والمخالطة أسمى من اللذائذ البدنية. وهي اللذة الكاملة، أو بالأحرى أسمى الحالات المرغوب فيها، حالة يتحرر فيها الإنسان من الألم والهم⁽¹⁾.

ولم يعرف أبيقور (اللذة) كما عرفها استيبوس بأنها(حركة لطيفة)، بل رجع إلى الصورة السلبية من اللذة، فقال بأن اللذة هي التحرر من الألم. غير أنه مع هذا لم ينكر ناحية اللذة الإيجابية. ولكنه جزم بأن الناحية السلبية وقصد بها راحة العقل، أساسية في الأخلاق. وفي حين أن (الحركة اللطيفة)، التي تتكون منها اللذة الإيجابية، أمر ثانوي يأتي عفواً⁽²⁾

لذلك فإن الأبيقوريون كانوا يطلبون السعادة لأجل اللذة، وهكذا عرّفوا الفلسفة بأنها (هي القدرة على السعادة بواسطة العقل والفتنة)، أما الرواقيون فإن السعادة عندهم هي طلب الواجب لذاته مهما كلفهم عمل هذا الواجب من نفس أو مال وتوصلوا لذلك بعمل الفضيلة لذلك عرّفوا الفلسفة بأنها (ال усили وراء الفضيلة وما يجب أن يسير عليها في حياته). وبذلك فإن القورينائية اتفقت مع الأبيقورية في كون الغاية الوحيدة للفضيلة هي اللذة وهم لم يحددو معنى اللذة وأيما قالوا أن الحصول على الفضيلة هو اتباع اللذة المطلقة وأن الناحية العملية للذة هي الغاية الوحيدة في الحياة أن نتجنب الألم.

وقد اعتبر أبيقور أن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها فهي الخير الأول ومعيار الخير، فاللذة عنده هي إذن شرط الخير والخير شرط السعادة لكن بالتوازي اللذة هي الخير وهي السعادة بما أنها طبيعية في الإنسان. لكن عندما يعتبر اللذة هي الخير لا يجعل من اللذة غاية كل فعل أخلاقي، بل لا نبحث عن اللذة إلا لندفع الألم لذلك فالسعادة عند أبيقور لا ترتبط باللذة الحسية فحسب وإنما تقتضي الحكمة التي توجهنا في

(1) ينظر: مظهر، إسماعيل، فلسفة اللذة والألم، منشورات الجمل - بيروت، ط1، 2015م، ص97

(2) ينظر: مظهر، إسماعيل، فلسفة اللذة والألم، ص96

إشباع اللذات. والحكمة واللذة هي طريق للسعادة التي تمثل عند أبيقور حالة تميّز بغياب الألم وبالتالي بغياب اللذة يسمّيها (الأثراكسيَا) أي السكن والطمأنينة.

سادساً: معرفة الإنسان أساس الطمأنينة النفسيّة.

أكّد الأبيقوريون على طمأنينة نفسية سلبية تجدر من حالات القلق والانفعال وتحقيق التوازن الباطني الذي يقترب بهدوء البال، ومن أجل هذا حارب أبيقور المخاوف، وهي عنده تنشأ عن خشية الموت وغضّب الآلهة، ومن الممكّن التغلب عليها بدراسة الكون ومعرفة مكان الإنسان منه، أي بعلم الطبيعيات الذي يحرر الإنسان من الخرافات والأوهام، ومذاهب الجوهر الفرد (Atomism) كفيل بتفصيل الكون برده إلى ذرات ميّنة جامدة تتحرّك تلقائياً، وبه تتلاشى صورة الآلهة التي تثير إزعاج الناس؛ إنها عندئذ لا تتعرّض لانفعالات الرضا والغضب ونحوهما، والإيمان بصحة هذا التفسير الآلي للكون يقضي على مخاوف الإنسان مما يعقب موته.

والخوف من الموت نفسه " خطأ في منطق التفكير، إنك لن تلاقي الموت أبداً، لأن الموت إذا وقع انعدم وجود الميت وبالتالي زال حسه وإدراكه، فإن لم يقع كان من الضلال أن تخاف شيئاً لم يحدث

بعد⁽¹⁾.

ومضى أبيقور إلى توفير هذه الطمأنينة السلبية فنصح بالابتعاد عن الحب والزواج والمشاركة في الحياة السياسية والاشتغال بالشؤون العامة إلا في ظروف استثنائية أوصى بالانسحاب من الحياة، والإقلال من كل ما يدعو إلى إثارة المشاعر، من أجل هذا لم يكن مثل الأبيقورية الأعلى قائماً في اللذات الهائجة المحمومة، بل كان يتمثّل في حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الآلام وامتناع التحرر من المخاوف وحالات القلق وبهذا كانت نظرتهم للحياة مشوّبة بتشاؤم لطيف مترف، فالسعادة الإيجابية فوق مقدور البشر، فحسب الإنسان أن يعمل على تفادي الألم وأن يعيش قانعاً راضياً.

(1) الطويل، د. توفيق، فلسفة الأخلاق، ص 110.

وقد صرَّح أبيقور بأن الإكثار من المطالب (ال حاجات والرغبات)⁽¹⁾ يجعل إشباعها عسير المنال، ويسلب الحياة بساطتها ويبعدها بين الإنسان⁽²⁾ وسعادته، ومن هنا جاء ميل أبيقور إلى الزهد فجاهر بأن الحكيم الذي يعيش على حاجته من الطعام والشراب يعيش مع (زيوس) في نعيم مقيم⁽³⁾ ، فخير وسائل السعادة عنده البساطة والبشاشة والاعتدال والتعفف، ومن هنا انتفت ضرورة الرغبات وإشباعها، ووجب الابتعاد عن الطموح الذي يلازم الظمة للشهرة.

وحاول أبيقور تخلص الناس من فكرة الخوف من الموت وما بعده ومن الآلهة فانكر وجود الآخرين أو قال إنهم منشغلون بأنفسهم عنا في عالمهم البعيد في الفراغات ما بين العالم وان لا حياة بعد الموت لأن الروح فانية إذ هي عنده مجرد اتحاد مؤقت للذرات ودعا إلى اللذة، لكن غالب اللذة العقلية وهو نفسه كان يحيا حياة قريبة من التنسك على خلاف ما يفهم في وقتنا الحاضر من كلمة أبيقوري بمعنى طالب الذرات ببهيمية في الفترة الرومانية ظهر ممثل جيد للذرية هو (لو كريتيوس) صاحب القصيدة الشهيرة في الأشياء الطبيعية وفلسفته مثل فلسفة أبيقور في مفاصلها الأساسية⁽⁴⁾.

وبما أن أبيقور قد انكر الآخرة فإنه كان يرى أن على الإنسان يعيش سعيداً لأنه ينتهي بالموت ولا حساب ولا جحيم ولا نعيم. ولكن كيف يعيش الإنسان سعيداً طالما

(1) ولو أمعنا النظر في موقف أبيقور هذا لوجدناه خالفاً أصحاب المبنفة في القرن التاسع عشر اللذين طالبوا بالإكثار من الحاجات والرغبات والعمل على إشباعها تحقيقاً لسعادة الإنسان.

(2) ينظر: الطويل: المصدر السابق، ص 111.

(3) إن المثال الأبيقوري لا ينطوي على نبل رفيع فإنه يخلو من الأنانية وإن كان الفرد عنده معيار الأخلاقية، والأبيقورية يقولون إن إقدام الإنسان على فعل المعروف في الآخرين، أدعى إلى السرور من أن يتلقاه عنهم، فبدأ في مذهبهم أثر ضئيل من بطولة، ولكنه انطوى على كثير من آثار اللطف والرقابة والدمامنة (للمزيد ينظر: الطويل، د. توفيق، فلسفة الأخلاق، ص 112).

(4) ينظر: الألوسي، حسام، مدخل إلى الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت، ط 1، 2005م، ص 174.

ينشد اللذة، ولكن أي نوع من اللذة تلك قال باللذة الحسابية التي لا تجر وراءها آلاماً وأوجب تجنب اللذة التي تؤدي إلى الشعور بالألم إذا تطلبت اللذة بعض الألم وجب تحمله كان نتعاطى الدواء المري لكي نشفى، إذن عليك أن توازن بين اللذة والألم فان كانت اللذة أكثر من الألم كان علينا أن ننسى وراءها، وكما تتحقق السعادة بخلو الجسم من الألم فإنها تتحقق عنده كذلك في هدوء النفس ويمكن تحقيق هدوء وطمأنينة لها يأتى⁽¹⁾:

1- بالإفلات عن بعض اللذات التي يتوهّمها بعض الناس بأنها لذات حقيقة كنباهة الذكر وجاه المنصب.

2- بالعدول عن كل ما من شأنه أن يشغل البال ويجلب لهم كالزواج والاشغال بالسياسة.

3- بتخليص النفس من الخرافات التي تزعج الإنسان من وقت إلى آخر وذلك بتعلم العلوم الطبيعية على قدر ما يفسر لنا ذلك التعلم الظواهر الجوية كالبرق والرعد وغيره مما يقوم على أساس من الخرافات في تفسيره عند العامة.

وهنا نلاحظ كان أبيكور مبشرًا دنيوياً يدعو إلى سر السعادة الحقة وقد كان بوصفه مبشرًا من هذا النوع ذو اهتمام خلقي، دعا أبيكور إلى النظرية الذرية لا باعتبارها حقيقة ينادي بها لذاتها بل باعتبارها علاجاً فيه شفاء من الخرافات بل باعتبارها من وسائل الفضيلة والأخلاق، فاللذة وحدها هي الخير الدائم ولا لذة إلا بتجنب الألم وإقصائه، ولذة أما تكون جسمية تبلغ أعلى صورها في الصحة الجسمية الكاملة، وأما عقلية إذا كانت تحرراً من الخوف والقلق لكن اللذة وإن كانت خيراً بذاتها فان بعضها قد يستتبع الألم هنا تبدو حاجتنا إلى الحكمة لتحسين اختيار اللذائذ⁽²⁾.

(1) حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 323

(2) ينظر: حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 325

الفصل السابع

النظرية الأخلاقية عند أفلاطين

بين السعادة الإنسانية والسعادة العظمى

تمهيد عام

أولاً: نظرة عامة للأفلاطونية ونشأتها.

ثانياً: حياة ومؤلفات أفلاطين.

المبحث الأول: مفاهيم الفلسفة الأخلاقية.

المبحث الثاني: الفضائل بين تطهير الذات والإشراق الروحاني.

أولاً: جذور مفهوم الفضيلة.

ثانياً: أنواع الفضائل عند أفلاطين.

ثالثاً: الفضيلة طريق إلى الحرية الحقيقية.

المبحث الثالث: السعادة الإنسانية بين تطهير الروح والاتحاد بالإله.

أولاً: الجدل وسيلة الإنسان للوصول إلى السعادة.

ثانياً: العقل أساس السعادة الإنسانية.

ثالثاً: السعادة العظمى هي الاتحاد بالإله.

رابعاً: السعادة بين الحياة الطيبة ورفاهية العيش.

المبحث الرابع: الحسن والجمال.

أولاً: قدرة الإنسان على تأمل جمال الخالق.

ثانياً: الذات الإنسانية وكيف تدرك جماليات المشاهدة.

ثالثاً: درجات الجمال الإلهي بين الجمال الروحي والجسماني.

رابعاً: الرؤية (المشاهدة).

المبحث الخامس: الجمال ودرجاته وعلاقته بالخير.

الفصل السادس

النظرية الأخلاقية عند أفلوطين

بين السعادة الإنسانية والسعادة العظمى

تمهيد عام:

أولاً: نظرة عامة للأفلاطونية ونشأتها - نشاهد في القرن الأول قبل الميلاد، وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، ظهور تياراً فلسفياً جديداً سيطر على الفكر اليوناني، ويحاول أن يأتي بشيء جديد بعيد عن الأفكار اليونانية السابقة، يتميز بلون خاص من ألوان الفكر والمعرفة⁽¹⁾، وهو ما يسمى (بالأفلاطونية الحديثة) أو (الجديدة) وكانت هذه المدرسة أو التيار الجديد محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف. فهي تيار يقوم على أسس أفلاطونية، وممثل عناصر من مختلف المذاهب، فلسفية ودينية، يونانية وشرفية، وبما في ذلك السحر والتنجيم والعرفة، غير أن رجاله حاولوا أن يحتفظوا بالروح اليونانية الأصلية، أي العقلية العملية التي ترى الوجود وكأنه هندسة كبرى، فترفع عنه، قدر الإمكان، الممكن والحادث، وتتخضعه للضرورة. وبذلك يختلفون مع الديانات الأخرى ومنها الديانة اليهودية وتصور الصانع يتدخل تدخلاً شخصياً طوعاً لخيرته، ويرتب العالم تبعاً لنظام امثل صاحب الفلسفة المثالية ويقولون بوجوب تأويل القصص الأخلاقية ومعرفة ما ترمز إليه من معانٍ فلسفته⁽²⁾.

والأفلاطونية المحدثة في جوهرها محاولة للوصول إلى وجود معقول وبناء أو وصف لهذا الوجود. ويجب أن لا نعتقد بأن الوظيفة الأساسية لهذا الوجود المعقول تفسير المحسوس، فالقصد منه هو الانتقال من دائرة تكون فيها المعرفة والسعادة مستحيلتين إلى

(1) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، خريق الفكر اليوناني، ص109

(2) ينظر: حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، مج2، ص405

دائرة كونها ممكنتين، والمشابهة التي يمكن من خلالها الانتقال من دائرة إلى أخرى، لا تكمن أهميتها في تفسير العالم الحسي بقدر ما تكمن في قدرتها على الإيصال لما هو موجود في ذاته دون أن يتصل بعالم الحس. فالوجود المعقول لدى أفلاطون صاحب الأفلاطونية المحدثة وزعيمها لا يعرف العالم ولا يتصل بهم، وذهنيته ذهنية ميثولوجية⁽¹⁾.

فالأفلاطونية المحدثة إذن هي عبارة تدل على المجهود الكبير الذي بذلته العصور الوثنية القديمة (250-550م) لوضع مذهب فلسفى متكمال مختلف عن كل ما جاء قبله من المذاهب والتيارات الفلسفية يمكن أن يلبي مطامح الإنسان الروحية جميئاً، سواء كانت عقلية، دينية، أخلاقية، فكان الإنسان في ذلك الحين بحاجة إلى مذهب يرشده إلى حياة كريمة توفر له العيش الكريم بعد أن سادت الفوضى وأنتشر الانحلال في روما، فكان بحاجة للخلاص من تدهور الحياة بكل جوانبها واستعادة حالته الأصلية التي فقدت في ذلك الحين⁽²⁾.

وتسميه الأفلاطونية (اللفظة) لفظة حديثة، حيث كان من يطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون فحسب نسبة إلى أفلاطون، بينما الأفلاطونية الحديثة جاءت مختلفة تماماً عن الأفلاطونية الأصلية. فكانت محاولته في إدماج معظم الفكر الفلسفى القديم وخاصة فكر أرسطو والرواقيين والفيتاغوريين بالأفلاطونية، كما أنها قدمت أيضاً بكثير من المعتقدات الدينية والأساطير والطقوس اليونانية، وغيرها من الأعمال السحرية والشعوذة والعرافة، وأيضاً احتوت على أفكار من الديانات الشعبية كالآلهة التقليدية وأشباه الآلهة⁽³⁾

(1) ينظر: بريهه، أميل، تاريخ الفلسفة، ج2، (الفلسفة الهلستينية والرومانية)، ص 242

(2) ينظر: حمادة، حسين صالح: دراسات في الفلسفة اليونانية، مج2، ص 406

(3) ينظر: حمادة، حسين صالح، المصدر السابق، ص 406 - 407

وتنسب الأفلاطونية الجديدة إلى أفلوطين وهناك من المؤرخين من يجعلها ضمن فلسفة الإسكندرية، ولذلك أطلق عليه العرب أسم (الشيخ الإسكندراني)⁽¹⁾، فكانت المدرسة الإسكندرية تمهد للأفلاطونية الحديثة وكانت مركزاً للعلم والمعرفة، وفيها تأثرت اليهودية وال المسيحية بالفلسفة الإغريقية، وبعض المؤرخين يرفضون هذه التسمية، إذا لم تكن فلسفتها "الأفلاطونية المحدثة ضمن المعارف والعلوم الإسكندرانية، بل أنها تميزت بالروح الصوفية البعيدة عن الروح العلمية للمدرسة الإسكندرية، أما أفلوطين فقط وضع مذهبه في روما وليس في الإسكندرية، وبعد ذلك انتشرت الأفلاطونية في إرجاء العالم كله وقبلتها الإسكندرية كما قبلتها المدن الأخرى⁽²⁾.

ثانياً: حياة ومؤلفات أفلوطين" ولد أفلوطين في ليقوبولييس (أسيوط) بين عامين (202-204م) في مصر وعندما بلغ الثامنة والعشرين من العمر درس الفلسفة في مدينة الإسكندرية⁽³⁾. ثم تابع الدراسة الفلسفية مع أستاذه (أمونيوس)⁽⁴⁾، لمدة 11 عاماً، خلال الفترة التي تقع بين (231-242م). وفي عام (242م) التحق بالإمبراطور (غوردين) في بلاد ما بين النهرين أثناء حملته العسكرية عليها. وبقي هناك حتى يتعرف على حكماء الفرس والهند. وبعد أن اغتيل الإمبراطور (غوردين) وتولى فيليب العربي السلطة، تمكّن أفلوطين من الهرب إلى أنطاكية، وفي

(1) أيضاً يطلق عليه اسم (الشيخ اليوناني) : ينظر: الشهrestani، عبد الكرييم: الملل والنحل، ج 2، طبعة الحلبي، 1968م، ص 204
مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها-، ص 402

(2) ينظر: غالب، مصطفى: في سهل موسوعة فلسفية - أفلوطين ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة 1، 1987م، ص 15

(3) أمونيوس ساكاوس: أستاذ أفلوطين، المؤسس الأول للأفلاطونية المحدثة، الذي كان مفكراً عاصياً متحرياً وكان قد اعتنق المسيحية ثم ارتد عنها إلى ديانة المصرية التي كانت هي السائدة في حوض البحر المتوسط: عبد الرحيم، عبد المجيد: مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بلا طبعة، 1978م، ص 272

عام (244م) رجع إلى روما، وبدأ يعطي دروساً مجموعة صغيرة من التلاميذ بلا تدوين⁽¹⁾.

مكث افلوطين في روما عشر سنوات دون أن يدون محاضراته، ولا نعرف السبب الذي يمنع افلوطين من العودة إلى إسكندرية وبقي في روما، قد يكون انه احسب انه اخذ من أستاذه (أمونيوس الحمال) كل ما يمكنه أن يأخذه، أو أن يكون قد رفض أن تكون له مدرسة في الإسكندرية تنافس مدرسة (أمونيوس) فذهب إلى روما وهي لا تقل في أهميتها الثقافية عن الإسكندرية⁽²⁾.

وكان هدفه من المدرسة أن تكون نبراساً يرشد النفوس إلى التقوى والصلاح " وكان يصرف تلاميذه عن الانشغال بالسياسة وأمور الدنيا، ويدفعهم إلى حياة الزهد والتقاليف، وضبط النفس وتطهيرها من كل علائق الجسد، وردعها عن الرغبات والشهوات الجسدية، لأن افلوطين هو من أعاد للفلسفة سمعتها الطيبة، وعاش عيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها فكان فيلسوفاً وإنساناً فاضلاً⁽³⁾ ، وبين أستقراطيتها، فقد كان افلوطين زاهداً متقاليفاً، ولا يأكل اللحوم، ولا ينعم بالنوم إلا بقدر حاجته، ولا يأكل من الخبز إلا القليل، ومن الطعام إلا ما يكفيه أو يسد حاجته، وكان لا يهتم بجسمه، بل كان يستحي من كونه في جسم، ويروي عنه تلميذه (فورفوريوس) أنه لم يقبل

(1) ينظر: افلوطين: تاسوعات افلوطين، نقله إلى العربية: د. فريد جبر، مراجعة: د. جبار جهامي ود. سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط، 1997م، وأيضاً: ينظر: فخرى، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلوطين وبرقاس، دار العلم للملائين، بيروت، ط، 1، 1991م، ص 191

(2) ينظر: بدلي، نجيب: مهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، القاهرة، بلا طبعة، 1962م، ص 32

(3) عطبيتو، حربى عباس: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، تقديم: علي عبد المعطي، دار العلوم العربية، بيروت، ط، 1، 1992م، ص 139

أن يرسمه فنان أو يصوّره، لأن جسمه أقل أجزاءه شأنًا، وحتى لا يثبت ظلًا لظل، فالفن برأيه يجب أن يهتم بالروح لا الجسد⁽¹⁾.

فكان يرفض التحدث عن أجداده أو نسبه أو مسقط رأسه، وأنه كان يشكو من مرض في معدته أودى بحياته في نهاية الأمر وهو في روما، فلم يهتم بجسمه ولا يخاف من المرض، ويروي تلميذه (فورفوريوس) كلماته الأخيرة التي وجهها إلى صديقه الحميم (يوسقسطوخيوس) الذي تأخر في القدوم إليه فقال له وهو في فراش الموت⁽²⁾: "لقد انتظرتك طويلاً، واني ساعِ لرد العنصر الإلهي فيَ إلى العنصر الإلهي في الكون"⁽³⁾، وتوفي في القرن الثالث للميلاد⁽⁴⁾ عام 270 م⁽⁵⁾.

درس الفلسفة وصنف فيها ما جمعه أكبر تلاميذه فورفوريوس، واطلق عليه التاسوعات، والكتاب عبارة عن مواضيع متفرقة باختلاف أزمنتها وأماكنها، وجمعت بـ (54) مقالة موزعة على ست مواضيع أساسية، اطلق على كل موضوع اسم التاسوعة بدل الفصل، وكل تاسوعة تحوي على تسع مقالات، بين فورفوريوس في مقدمته للتاسوعات، أن افلوطين لم يكتب في الفلسفة إلا بعد الخمسين من عمره، لكنه يذكر أيضا انه كتب مقالة في الجن في أيام جالينوس، وكتب مقالة أخرى (في أن الملك وحده هو المبدع) وفي السنة العاشرة من حكم جالينوس كتب افلوطين واحد وعشرون مقالة لم يبح بها إلا إلى القليل من الناس، واطلع عليها نفر يسير وقد كان عمر افلوطين (59) سنة، وافلوطين لم يضع العناوين لهذه المقالات وأنما وضع لكل مقالة عنواناً يميزها.

(1) ينظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن: مع الفلسفة اليونانية، عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1988، ص 227

(2) ينظر: فخرى، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 191

(3) فخرى، ماجد: المصدر السابق، ص 190

(4) ينظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، ص 227

(5) ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص 76

وصف فورفوريوس مقالات افلوطين بانها: (أسلوبه في الكتابة موجز بلغ قليل الألفاظ كثير المعاني) واهو متاثر بمزيج من التعاليم الرواقية والمشائية والرياضية والهندسية وتاثير أيضا بما وراء الطبيعة الارسطية، وهو كان يرد ويعالج ما تأثر به المسيحيون من البدع المنتشرة في حياتهم متاثرين بالفلسفات القديمة وخاصة الزرادشتية، إذ أن افلوطين فند غير مرة كتاب زرادشت واعتقد انه منحول.

ترتيب التاسوعات بهذا الشكل كان من فعل فورفوريوس الذي اعجبه العدد تسعة وتناغمه مع العدد ستة مرتبا إياها من الأسهل إلى الأصعب واضعا الأخلاق- موضوع البحث- في التاسوعة الأولى.

المبحث الأول

مفاهيم الفلسفة الأخلاقية

بدأ أفلوطين عند البحث عن النفس بأثارة مجموعة من التساؤلات حول اللذة والألم والخوف والأقدام، باحثًا عن النفس ومصدر الأفعال، وهل أن النفس هي من يسخر الجسد أم أن هناك مصدر ثالث مركب من الاثنين (النفس والجسد)؟ ومن ها ينشطر سؤال آخر هل أن هذا المركب ناتج عن الاثنين (النفس والجسد) أم أنه شيء آخر ناتج عن مزيج معين؟⁽¹⁾.

لم يكن البحث عن النفس هو من نتاج واهتمامات أفلوطين فحسب، فمنذ أن دخل سقراط معبد دلفي، وقرأ الحكمـة (اعرف نفسك بنفسك) تبني سقراط هذه الحكمـة معتبراً أن الحكمـة الحقيقـية هي معرفـة الذات لذاتها، واكتشاف ما في هذه الذات من عناصر الحق والخير والجمال، وما يحصل عليه الإنسان حين تكتشف هذه العـاصـرـ، جاعـلاً من الفضـيـلة الـهـدـفـ الاسـمـيـ، والمـعـرـفـةـ التي تـنـيرـ عـقـلـ وـقـلـوبـ الناسـ، فـمـعـرـفـةـ النـفـسـ غـايـةـ الـفـكـرـ وـالـسـلـوكـ وـالـأـسـاسـ لـكـلـ حـقـ وـخـيرـ وـجـمالـ وـفـضـيـلةـ⁽²⁾.

فسـقـراـطـ معـ أـخـرـ نـفـسـ لـهـ بـالـحـيـاةـ قـمـسـكـ بـهـذـهـ الـحـيـاةـ لـخـدـمـةـ الـأـخـرـينـ وـالـاهـتـمـامـ بـشـؤـونـهـمـ، دـاعـيـاـ الجميعـ إـلـىـ تـرـكـ الـانـفعـالـاتـ الـتـيـ لـاـ مـبـرـ لـهـ، نـتـيـجـةـ مـاـ كـانـ يـقـومـ بـهـ أـصـدـقاـوـهـ وـهـوـ يـشـرـبـ السـمـ، بـعـدـ اـكـثـرـ وـتـجـرـدـ عـظـيمـينـ لـيـتـحـرـرـ مـنـ الـمـوـتـ، أـيـ تـحـرـرـ الـنـفـسـ مـنـ الـجـسـدـ، فـالـمـوـتـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـجـسـدـ تـحـرـرـ لـلـنـفـسـ وـشـفـاءـ لـهـ مـنـ الـمـرـضـ، وـبـالـمـوـتـ حـصـلـ سـقـراـطـ عـلـىـ الـفـضـيـلةـ⁽³⁾.

(1) ينظر: أفلوطين، التاسوعيات. ترجمة فريد جبر، ص .51.

(2) ينظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت- لبنان، 2007، ج 1، ص 106.

(3) ينظر: رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد ذكريـاـ، سـلـسلـةـ عـامـ المـعـرـفـةـ، الـكـوـيـتـ، الطـبـعـةـ الثـانـيـةـ، 2009، ص 128.

ما هي النفس؟ وهل انها عند افلوطين شيء معين وان وجودها شيء معين آخر؟ وان كانت كذلك فهل انها مركبة؟ وهل اذا كانت مركبة كانت قابلة للصور: " فلا يستبعد أن تكون قابلة للصور وان تنسب اليها تلك الانفعالات"⁽¹⁾، ولكن متى؟ بعد أن يحل لها العقل ذلك، فتكون قابلة للأحوال والاستعدادات صالحة كانت هذه الأحوال أو سيئة، محاولا افلوطين الإجابة على هذه الأسئلة، وان يعرف مصدر الانفعالات واصل المعارف ومصادرها، وكيفية رد الإحساسات من الانفعالات والذلة والألم وغيرها⁽²⁾.

بحث افلوطين في التاسوعية الأولى النفس، على الرغم من انه بحثها- بجهود فورفوريوس- بتاسعيه مستقلة (التاسوعية الرابعة) وهذا لا يشكل خلا منهجيا عند افلوطين، مadam الخيار في تبوب هذه المقالات (الفصول) ليس خياره بالشكل النهائي، مستخدما مجموعة من المصطلحات (النحن، المaldi، الهو) والتي سيأتي بيانها في محلها.

يعتقد افلوطين أن البسيط يكتفي بذاته ويقوم بذاته، جاعلا من النفس ووجودها (أيّسها) شيء واحد، وانها صورة في حد ذاتها، ولا محل فيها لتلك الأحداث التي تقوم على فعلها في غيرها، لأن لها فعلا مخصوصا، يكشفه العقل لها، فيجعلها خالدة: " لها ذي ذاتها فعلا هي مفظورة عليه، ومهما يكن ذلك الفعل، فإن العقل يكشفه لنا، ويحق القول حينئذ أنها خالدة"⁽³⁾.

ويقدم افلوطين شروطا للخلود⁽⁴⁾:

1- إن لا نتفعل.

2- إن لا تأخذ شيئا من غيرها.

(1) افلوطين، المصدر السابق ص .52

(2) ينظر: أفلوطين، التاسوعيات، ص 52

(3) أفلوطين، التاسوعيات، ص .51

(4) أفلوطين، التاسوعيات، ص .51

3- إن أخذت شيئاً من غيرها يجب أن يكون ذلك الشيء سابق لها، غير منفصل عنها، ثابت في عام
غير عالمها.

4- لا خوف عليها لأن الخوف انفعالي، وليس لزوماً عليها أن تكون ثابتة الجنان، لأن ثبات الجنان لا يصدر عن دبت اليه المخاوف، خالية من الرغبات، لأن الرغبة تلبي بواسطة الجسد بأنواع الأملاء
وهما ما يحدثان بغير النفس.

5- إن لا ممتزاج بشيء لأن الامتزاج تنافي الجوهر، وبذلك تكون بعيدة عن الأمل.

6- وأخيراً أنه ليس فيها إحساس أو فكر أو ظن، لأن الإحساس قبول صوره وأفعال في الجسد،
والتفكير والظن أصلهما إحساس، لكن اللذة الخالصة هي العرفان، والذي يتتيح للنفس أن تبحث
فيه عن ذلك.

لكن ما يؤكده أفلوطين أن النفس من الجسد سواءً أكانت قبله أم بعده وهي ما تسخره كالآلة من دون أن تتأثر فيه، كما أن أصحاب المهن لا يتأثرون بما يستخدمونه من أدوات⁽¹⁾.
وهو بذلك يقترب من رأي أرسطو الذي يجعل النفس مبدأ الأفعال الحيوية، فالنفس عد أرسطو
بمثابة الصورة للجسم الحي، والطبيعة لغير الحي، وعلم النفس عند أرسطو مركب من مادة وصورة⁽²⁾ وهو
بعيد عن فهم أفلاطون للنفس إذ يبين أفلاطون أن للإنسان نفس موجودة قبل اتصالها بالبدن، لأن المثل
غير متحققة بالتجربة ولا مكتسبة بالحواس، وعليه فلا بد من قوة روحية تعقلها، يدل على وجودها تذكر
المثل وحركة الجسم وتدبیره بما يوافق الحكمة⁽³⁾.

ويستخدم أفلوطين مصطلح التواشج، الذي يبين فيه العلاقة بين النفس والجسد،
فإذا كان أرسطو أكداً أن النفس تستخدم الجسم بواسطة الإحساس، أفلوطين يؤكداً أن

(1) ينظر: أفلوطين، مصدر سابق، ص .53.

(2) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مراجعة هلا رشيد أمون. دار التقدم، ص .174.

(3) ينظر: كرم، يوسف، المصدر السابق. ص 106-105.

النفس لا تستخدم الجسم إلا بعد كونها عاملة بواسطة الإحساس، هذه الإحساسات هي انفعالات تأتياها من الخارج، فالنفس تسخر الجسد من حيث أن كلا منها معزولا عن الآخر وإن النفس هي الأصل ولكنها يمترجان، وهذا التمازج هو نوع من أنواع التواشج، الذي هو عبارة عن صورة لا تفارق الجسد، إنها تشبه التمازج الذي يكون بين الرّبان و دفة السفينة، فتكون النفس في هذه الحالة في بعضها، وتكون في قسم آخر بالبعض الآخر، هذا الامتزاج بين النفس والجسد يؤدي إلى نتيجة مهمة عبر عنها أفلوطين بانهما إذا امترجاً: "صلاح شرهمَا، وفسد خيرهمَا، فالصلاح يُدّي الجسد بالحياة، لكن النفس تموت بالبغاء وذلك حينما تشترك مع الجسد فتفسد⁽¹⁾."

فالجسد عن طريق التواشج يزود النفس بالانفعالات ويمدها بالحياة، فهو من يخاف ويرغب ويلتذ...الخ، وأفلوطين يميز بين التمازج بمعنى الامتزاج الذي يكون مستحيلاً، لأنَّه لا يمكن الامتزاج بين طبيعة وطبيعة أخرى مختلفة، كامتزاج الخط باللون الأبيض وما يحدث بين النفس والجسد هو تمازج بمعنى التواشج الذي لا يولد الانفعال بينهما، فالنفس إذا أشرقت في الجسد كله فهو لا يعني أن تتأثر بانفعالاته، فالانفعالات لا تنسب إلى الجسد ومالي حال هيئة الفأس، فالفأس المتكون من حديد لا تتعلق أفعاله بالحديد وإنما بالفأس المصنوع من الحديد، فكل الانفعالات المشتركة بين النفس والجسد إنما تعود إلى الجسد، ويعرف أفلوطين الجسد: "الجسد الطبيعي القائم بجهاز عضوي مهياً لقبول الحياة"⁽²⁾ والرأي الذي تبناه أفلوطين اسنده براي أرسطو نقله أفلوطين نفسه، فكما أن من الحمق أن تنسب الحياكة و فعلها إلى النفس، فكذلك الشوق والتألم من الحمق أن ننسبها إلى النفس⁽³⁾.

(1) أفلوطين، مصدر سابق، ص .52.

(2) أفلوطين المصدر السابق، ص .53.

(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص .52 - 53.

وهنا يترك أفلوطين البحث في النفس، لأن غايتها من البحث هنا هو بيان مصدر الانفعالات واصلها، تاركاً البحث فيها لمجال آخر كما تقدم، معلناً أن البحث عن (الحيوان) المكون من نفس وجسد فقط انه متكون من هذا المركب ومع مرکب ثالث، باحثاً عن الجسد كيفية انفعالاته، وعن كيفية أمله ولذته، معتبراً أن عملية الانفعال هو ادراك الحواس لظواهرها وما ينتقل على هذا الأساس عن طريق الجسد إلى النفس، معتقداً أن هناك قوى متعددة في الجسد واصفاً إياها بخير القول: "لعل خير القول في الأمر هو من توافرت فيه تلك القوى وعمل بموجبها فلا تتحرك هي بل تمد الذي جعلت فيه بالقوة اللازمة"^(١)، فالحياة عند أفلوطين هي ليست حياة النفس وحدها، ولا حياة الجسد وحده بل هي حياة المركب، فليس الإحساس هو ما يحس به، بل هو صاحب قوة الإحساس، هو حركة مثيرة في الجسد يجتازه هذا النور ليصل إلى النفس، ولهذا يقال أن النفس لا تحس، إنما قوة الإحساس حاضرة وبعلل حضورها يتم الإحساس. يستخدم أفلوطين (الروح) والتي يعتبرها نور مبعوث في الجسد وهو أمر ثالث ومصدر للانفعالات، وهذا النور المبعوث يجعل الجسد قابل للإحساسات التي ترد بفعلها على باقي الانفعالات التي تحس بها الروح، باعتبار أن الروح غير معزولة عن الجسد، فالإحساس الوارد من الخارج انعكاس لما يتم بالنفس، والذي يتم بالنفس أقرب إلى الحقيقة من الإحساس، وأفلوطين يوصف الإحساس بأنه مجرد مشاهدة خالية من كل انفعال وما تقوم به النفس من انفراد في تدبير أمور (الحيوان) متناه الأفكار والظنون والمعارف. فالنحن هو الأشراف على الحيوان وتوجيهه فهو قوة عقلية تتكون من إشارات نور الروح على المركب (النفس والجسد) (المالدي)^(٢) قوة لا تفكر ليست عقلانية وهي

(١) أفلوطين، المصدر السابق، ص54.

(٢) المالدي: هي القوة الغير عاقلة التي تخض الحيوانات في فلسفة أفلوطين.

ت تكون من قبل النحن تخص السباع والبهائم على اختلاف أصنافها، والفرق بينها وبين الإنسان، الثاني يفكر والأول لا يفكر أو خالي من التفكير⁽¹⁾.

هذه الروح أو النحن⁽²⁾ على شكلي في فلسفة أفلوطين، روح تكون ملكة للنفس، وروح تكون لذاتها، يطلق عليها: (روح فوق النحن) وهي أما أن تكون خاصة في الفرد أو مشتركة بين الأفراد (الجميع) أو أن تكون خاصة ومشتركة، فان كانت مشتركة فكيف تكون واحدة، ولا يمكن أن تكون خاصة ومشتركة في آن واحد فهذا مما لا يمكن، فلم يبق إلا أن تكون خاصة، لكن انتشار الروح في البدن يجعل وجود النحن وجودا ثالثاً بعد وجود (...) فهو ذات لا مقسمة تأتي من العالم الأعلى تدخل في الذات المقسمة التي هي النفس التي بدورها تكون مقسمة على كل أجزاء الجسد، وحضور النفس بالأجساد بمعنى أنها تنيرها مكونة من نورها عدة ارتسامات، إحساس يكون في المركب، ومن الإحساس يشتق كل ما سواه ويسمى هيئة النفس، فتشتق الهيئة عن الهيئة فتكون النفس المولدة والنفس النباتية ثم إلى قوى صنع وأحداث حتى تنتهي إلى النفس بذاتها⁽³⁾.

والنفس عند أفلوطين خالية من الذنوب التي يرتكبها الإنسان والشرور التي تصيبه، وهذه الذنوب والشرور هي من لوازم الحيوان المركب وليس من لوازم النفس، فالظن والتفكير ليستا من خواص النفس مع أن النفس معصومة عن الخطأ، لأن الظن الكاذب هو اصل كل الشرور، والشر هو نتيجة لـ: (انهزام خير ما فينا أمام شر ما فينا) والشر ما فينا هو الهو⁽⁴⁾ والغضب والتوهمات القبيحة، والتفكير على شكلين: تفكير باطل يعتمد على الخيال ولم ينتظر حكم ملكة التفكير، لكن الروح معصوم من الخطأ على خلاف النفس، وهنا يأتي النوع الثاني من التفكير الذي هو من خواص النفس

(1) ينظر: أفلوطين، التاسوعيات، ص 57.

(2) النحن: هي الروح في فلسفة أفلوطين.

(3) ينظر: فلوطين، الم المصدر السابق، ص 55.

(4) الهو: هو النفس في فلسفة أفلوطين.

الحقيقة وهو الحكم على الانطباعات الواردة من الإحساس والمشاهدة وهو ما يطلق عليه العرفان⁽¹⁾.

والنحن عند أفلوطين تقال على وجهين: نفس بهيمية ونفس فوق البهيمية، والأولى جسد مجهز بالحياة، والثانية هو الإنسان الحقيقي الذي يختلف عن البهائم كونه ذو فضائل من مقام الروح والروح لازمة للنفس، منفصلة عن الجسد مفارقة له، حتى أثناء أقامتها في هذا العالم وهي تنسحب من الجسد انسحاباً تماماً ويتبعها الإشراق الذي كان قد حصل منها على الجسد⁽²⁾.

ويؤكد أفلوطين أن بحثه الأخلاقي بحث مركز على (النحو) أم على (الله) فالنحو هو الروح، وأله هو هو النفس، وما ي قوله أفلوطين أن بحثه مركز على النحو ولكن بواسطة الله، ومعنى بواسطة يعني أن الباحث هو النفس، معتقداً أن للنفس حركة كحركة الأجساد وهذه الحركة تمثل حياة النفس بالذات، وهو ما يقوم به العرفان، والعرفان هو الحياة الفضلى: "عندما تدرك النفس الروح، وعندما يؤثر الروح فينا،

فإن الروح في آن واحد هو روحنا وهو أمر علوي فوقنا نسموا إليه"⁽³⁾

(1) ينظر: فلوطين، المصدر السابق، ص 56.

(2) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص 57.

(3) أفلوطين، المصدر السابق، ص 58

المبحث الثاني

الفضائل بين تطهير الذات والإشراق الروحاني

أولاً: جذور مفهوم الفضيلة

يعتقد أن الفضائل كمصطلح كانت موجودة ومعروفة عند اليونان، وان الدور الأساسي الذي قام به أفالاطون هي محاولة لتحديد المفهوم الجوهرى لكل فضيلة، وذلك كي يتوصل إلى: " تكوين تحديد عام وشامل لمفهوم الفضيلة ككل"⁽¹⁾. ويقول أفالاطون: " مadam الشر يجعل جولته في... الكون، وما دامت النفس راغبة في الفرار من الشر فلابد من الهرب، ولكن كيف تهرب؟ قال أفالاطون بالتشبه ب(الله)"⁽²⁾.

إذن الهدف الأساسي لأفالاطون هو " تحديد مفهوم الفضيلة كلا على حدة، ثم تحديد العلاقة القائمة بين جميع هذه الفضائل وتحديد مكانة ومنزلة وعمل كل فضيلة ليظهر اثرها الفاعل في حياة المجتمع الإنساني"⁽³⁾.

بالنص الأفلاطוני المتقدم، يبدأ أفلوطين ببحث مفهوم الفضيلة، جاعلا من معيار التشبه ب (الله) الأفلاطوني هروبا من الشر الحاصل في هذا العالم، معطيا تفسيرا للتشبيه، وتفسيرا للشر. ويبدا أفلوطين في التاسوعية الأولى / الفصل الثاني، وفق ترتيب فورفوريوس، لكنها حسب ترتيب افلاطين انها المقالة التاسعة، حيث يقدم افلاطين سبيل الهروب من الشر الحاصل في العام وهو طريق التشبه ب (الله)، ولا يتم ذلك إلا من خلال اكتساب الفضائل بالعدل والورع المصحوب بالفطنة وهو طريق الاستقامة للحصول على الفضيلة بشكل عام، وهو يخير نفسه بين أن يتناول الفضيلة مجتمعة أو يتناولها كلا على حدة:

(1) شيكويني: أنجلو، أفالاطون والفضيلة، ترجمة: منير سغيبيني، دار الجليل بيروت -لبنان، ط.1، 1986، ص .9.

(2) أفلوطين، المصدر السابق، ص .59

(3) أفلوطين، المصدر السابق، ص .59

ولعل الكلام كان ارضى لو قصرنا كل فضيلة على حدة، فيسهل علينا حينئذ تبين الأمر المشترك الذي بمقتضاه تكون كلها فضائل⁽¹⁾.

يشرح افلاطين المعنى الذي أراده بالتشبيه والفائدة منه، حتى نعرف أن ذلك الأمر الذي يحصل في نفوسنا هو الفضيلة، ويعتقد افلاطين أن التشبه بـ(الله) ممكّن، لكنه يتساءل هل أن هذه الفضائل هي فعلاً موجودة فيه؟، فما هي صفاتـه حتى تتشبه بهـ، ولـكي يـبين صفاتـه، يعتقد افلاطين أن التـشبـه أـنـما يكون على قسمـين⁽²⁾ :

1- يفترض وجود معنى واحد بين الطرفـين، فـهما مـتشـابـهـانـ لـأنـهـما يـسـتـخـدـمـانـ تـشـابـهـهـمـاـ منـ اـصـلـ وـاحـدـ، ويـقـالـ انهـ تـشـابـهـ بـالـتـبـادـلـ.

2- ليس هناك تـشـابـهـ بـالـتـبـادـلـ، بلـ اـحـدـ الـطـرـفـينـ يـشـبـهـ الـذـيـ فـيـهـ الـطـرـفـ الـأـخـرـ فـلاـ يـفـتـرـضـ وـجـودـ مـعـنـىـ بـيـنـ الـمـتـشـابـهـيـنـ عـلـىـ أـنـ يـكـوـنـ أـحـدـهـمـاـ هـوـ الـأـصـلـ.

ولـكيـ يـبـيـنـ اـفـلاـطـيـنـ اـصـلـ التـشـابـهـ وـكـيـفـيـتـهـ فـهـوـ يـقـسـمـ الـفـضـائـلـ إـلـىـ نـوـعـيـنـ، وـهـوـ بـهـذـهـ الـقـسـمةـ يـخـتـلـفـ عـنـ التـقـسـيمـ الـأـفـلاـطـوـنيـ وـالـأـرـسـطـيـ لـلـفـضـائـلـ، فـمـنـ الـواـضـحـ أـنـ أـفـلاـطـوـنـ حـيـنـ بـحـثـ عـنـ الـفـضـيـلـةـ جـعـلـهـاـ مـقـرـونـةـ بـالـعـلـمـ فـغـايـةـ الـحـيـاـةـ هـيـ الـفـضـيـلـةـ أـوـ الـخـيـرـ فـيـ مـجـالـ التـقـابـلـ بـيـنـ حـيـاـةـ التـفـلـسـفـ وـحـيـاـةـ الـلـذـةـ، فـحـيـاـةـ الـلـذـةـ تـسـعـيـ إـشـبـاعـ كـافـةـ الـلـذـاتـ الـدـينـيـةـ، وـالـسـعـادـةـ لـاـ تـحـصـلـ بـهـذـاـ إـشـبـاعـ بـلـ تـحـصـلـ بـالـفـضـيـلـةـ⁽³⁾.

ويـجـعـلـ أـفـلاـطـوـنـ الـفـضـائـلـ ثـلـاثـ تـدـيرـ قـوـىـ النـفـسـ، الـحـكـمـةـ فـضـيـلـةـ الـعـقـلـ، وـتـكـمـلـهـ بـالـحـقـ، وـالـعـفـةـ فـضـيـلـةـ الـقـوـةـ الشـهـوـانـيـةـ تـلـطـفـ الـأـهـوـاءـ فـتـرـكـ النـفـسـ هـادـئـ، وـالـعـقـلـ حـراـ، وـيـتوـسـطـ هـذـيـنـ الـطـرـفـيـنـ الشـجـاعـةـ وـهـيـ فـضـيـلـةـ الـقـوـةـ الغـضـبـيـةـ، تـسـاعـدـ الـعـقـلـ عـلـىـ

(1) افلاطين، التاسوعيات، ص 60.

(2) افلاطين، التاسوعيات، ص 61.

(3) يـنـظـرـ رـشـوانـ، مـحـمـدـ مـهـرـانـ، تـطـورـ الـفـكـرـ الـأـخـلـاقـيـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـغـرـبـيـةـ، دـارـ قـبـاءـ - القـاهـرـةـ، 1998ـ، صـ 69ـ.

الشهوانية فتقاوم أغراء اللذة ومخافة الألم⁽¹⁾. ويعتقد أن الحكم أول هذه الفضائل ومبدؤها فلولها لترك الزمام أمام القوة الشهوانية، وانقادت الغضبية للشهوانية، ولم تكن العفة والشجاعة من شروط الحكم وقامتها⁽²⁾.

هذا التقسيم الأفلاطوني للفضائل يثير حفيظة افلوطين و يجعلها في مرمى نقده، إذ يعتقد افلوطين أن أفالاطون في جمهوريته اهتم بالتنوع الأول من الفضائل ولم يهتم بالفضائل الذاتية، ولم يكن افلوطين ناقدا لأفالاطون فحسب، بل نجده ناقدا لأرسسطو أيضا بقوله بالوسط الذهبي الذي قال به، إذ يعتقد أرسسطو الفضيلة ليست طبيعية لدى الإنسان، وإن الطبيعي فقط هو القوى والاستعدادات، والفضيلة لا تكتسب إلا بمعاونة الطبيعة، وهي تتعلم كما تتعلم أي فن من الفنون، فالإتيان بالأفعال المطابقة يؤدي إلى كمال الفن، وفقدان الأفعال المطابقة يؤدي إلى عدم كمال الفن، بل إلى نقصانه، مما يجعل الفضيلة قائمة بشكل كبير على التربية، فالفضيلة عند أرسسطو استعدادات ما بإزاء انفعالات تنشأ من غزو القوة بالمران، فهي استعداد أو حال مكتسب، ويحدد أرسسطو موقف الفضيلة تجاه الشهوات باختيار الوسط الاعتدال بين الأفراط والتفريط، باعتبار أن الأفراط والتفرط كلماهما رذيلة بنظر أرسسطو، عليه فالفضيلة: "ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعيه العقل بالحكمة"⁽³⁾.

ثانياً: أنواع الفضائل عند أفلوطين

الفضيلة عند افلاطون في حقيقة أمرها وفي حد ذاتها: "اما هو ما كان منضبطا بالوحدة، ووظيفته بالنسبة إلى ذاته فلا معنى هنا لطرف أول وطرف آخر"⁽⁴⁾. وافلاطون يفرق بين نوعين من الفضائل، يطلق على الأولى الفضائل المدنية، ويطلق على الثانية

(1) ينظر: كرم، يوسف، مصدر سابق، ص 112.

(2) بنظر: كرم، مصدر سابق، ص 112.

⁽³⁾ كه: يوسف، مصدر، ساقية، 210.

٦٤ افلاطون (٤)

الفضائل بالذات، فالفضائل المدنية هي التي تحصل للإنسان ولكنها بحاجة إلى ما يكملها: "فالفطنة لازمة المعلم بالعقل، والشجاعة لازمة المتدافع بالعاطفة، والعفة وهي نوعاً ما توافق الملكة الشهوانية، وتناسقها مع العقل"⁽¹⁾، وهي ما يطلق عليها بالفضائل الحضريّة أو السياسيّة، التي يصل إليها الإنسان عن طريق تحرير النفس من رغبات الجسد وانفعالاته وإحساساته⁽²⁾.

والفضائل بالذات وهي فوق الفضائل المدنية علواً بالرتبة والمتخلّين بها يطلق عليهم أسم الربانيون والتشبه بـ(الله) لا يكون إلا عن طريق هذه الفضائل وهو في الحقيقة تشبه بالإله نوعاً ما، ويعتقد أن التشبه بالإله سواءً أكان بالفضائل المدنية أو بالفضائل بالذات، فإن الفضائل الإلهية ليست من جنس فضائلنا، فإذا كان التشبه به ممكناً ولو مع الاختلاف فلا شيء يمنع أن نتشبه به تبعاً لتلك الفضائل الخاصة، وهي ما يطلق عليها بالفضائل التطهيرية⁽³⁾.

ويوضح أفلاطين العلاقة بين هذه الفضائل وبين التشبه بالإله: "فإذا كان شيء حاراً لوجود الحرارة يجب أن يحمي منها ما تبعث منه الحرارة، أما إذا صار شيء حاراً لوجود النار فهل يجب أن تحمي النار نفسها بوجود نار أخرى"⁽⁴⁾ ف الصحيح أن في النار حرارة وإن النار مولدة للحرارة ولكن هذا الشيء فطري، بالرغم من الفضيلة مكتسبة لكنها تتصرف بالفطريّة فيما تحاكىء عند النفس وتأخذها منها، ولكنه أيضاً يريد أن يميز بين الحرارة وهي مصدر الحرارة (النار) فالفضيلة شيء واطصدر الذي تأخذ منه شيء آخر فالبيت في ذهن المهندس هو ليس البيت الذي يدرك بالحس من ناحية التناسق والترتيب والتناظر، لكن إذا كانت الفضيلة موجودة، فالتشبه بها يوصلنا إلى التناسق والترتيب

(1) أفلاطين، التاسوعيات، ص 60.

(2) ينظر: عطيتو، حرب عباس، ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، ط١، بيروت - لبنان، 1992، ص 199.

(3) ينظر: عطيتو، حرب، المصدر السابق، ص 199، وكذلك ينظر: أفلاطين، مصدر سابق، ص 60.

(4) أفلاطين، مصدر سابق، ص 60.

والتساوي، واذا انعدم واستغنينا عن التنسيق والترتيب عدمت الفضيلة: " ولا بد لنا مع ذلك، من حضور

الفضيلة فينا حتى يمكننا التشابه".⁽¹⁾

ويشير افلاطون إلى أن الفضائل التي تكلم عنها أفلاطون في الجمهورية كانت فضائل من النوع الأول (أي فضائل مدنية فقط) ولكنه في نفس الوقت يشير إلى نوع آخر من الفضائل هو التطهيريات، وهذا استدلال من افلاطون بان الفضائل عند أفلاطون على نوعين⁽²⁾ حيث يمكن أن تميز عند أفلاطون نوعين من الفضيلة: الحقة القائمة على معرفة الخير بالاتكاء على المبادئ العقلية، والتي تسمى (الفضيلة الفلسفية) وبين (الفضيلة الاعتيادية) وهي تلك الفضيلة الشائعة بين الناس، والتي تنطلق عادة من العرف والتقاليد أو من الدوافع الخيرة والمشاعر الغريزية نحو الخير.

والفضيلة الاعتيادية يمارسها الرجال المتزنون المعتدلون كالعادة والتدريب دون الفلسفة أو تعقل، ويطلق أفلاطون على هؤلاء الذين يمارسون الفضيلة الاعتيادية بأنهم يجدون انفسهم في الحياة الأخرى كالدود أو النحل، وهو يجعل الفضيلة الفلسفية أصدقاء المعرفة، ويجنبها كل الناس بمختلف طبقاتهم ومنهم الساسة ورجال الدولة، و يجعلها فضيلة للذين استطاعوا أن يحرروا انفسهم من الأحزان والمخاوف والملذات والشهوات، الذين يتمسكون دائمًا بما هو حقيقي والهي⁽³⁾.

وينطلق افلاطون لبيان معنى التطهيرات، من خلال بيان العلاقة بين النفس والجسد، فالنفس ليست شريرة، لكنها توصف بالشر ما دامت ممتزجة بالجسد وهو انفعال النفس، وكذلك ظنه ظنها، لكن النفس الصالحة لا تشاركه في ظنه بل أنها تنفرد بأعمالها

(1) أفلاطون، مصدر سابق، ص .60.

(2) ينظر، أفلاطون، مصدر سابق، ص .61-62.

(3) ينظر: النشار، مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج ١، ص 257-258.

وهذا ما يطلق عليه بالعرفان أو التفطن، من خلال أن النفس تكتسب مجموعة من الفضائل فهي⁽¹⁾:

1- لا تنفع بانفعال الجسد وهذا هو العفة.

2- لا ينالها الخوف عند انفصالها عن الجسد وهذه هي الشجاعة.

3- تنقاد للعقل والروح ولا تقاومهما وهذا هو العدل.

فالتطهيرات (عفة، شجاعة، عدل) الحصول عليها يمكن النفس من التشبه بالإله بحيث يكون موضوعها موضوعه، وتدرك النفس الروح ولا ينالها انفصال، لأن الأمر الإلهي: "ظاهر وظاهر فعله، بحيث أن من يتمثل فيه يكون صاحب فطنة"⁽²⁾، والعلاقة بين الإله والنفس هي كالملاكم في الصوت الذي يعبر عن محاكاة للمعنى الذي في النفس⁽³⁾.

إذن ثمة علاقة بين الطهارة والفضيلة، ولكن هل الطهارة هي الفضيلة، أم أنها سابقة عليها، أم متأخرة عنها؟ تساؤل يطرحه أفلوطين ويحاول أن يجيب عليه، وقبل الإجابة نجده يعرف الطهارة بانها طرح كل ما هو غريب⁽⁴⁾ والخير هو عكس التطهير لأن النفس بخلوها من الخير تبقى في حالة زَين، هذه الحالة هي ما تحتاج فيه إلى التطهير، فالفضيلة تكون أقل كمالاً أثناء عملية التطهير، وبذلك تدرك نوعاً ما غايتها وكمالها وبذلك يتم طرح كل غريب عنها، وتحصل على الخير، فالتطهير هو الخير بالذات، لكن هل أن الحقيقة التي ظهرت بعد عملية التطهير هي الخير بالذات؟ وما دعى أفلوطين إلى طرح هذا التساؤل هو أن النفس لها ميلان، ميل نحو الخير إذا اتحدت بما يجانسها، وميل نحو الشر إذا اتحدت بأضدادها فلابد لها من التطهير لتحصل على الخير الممحض⁽⁵⁾.

(1) أفلوطين، التاسوعيات، ص 61

(2) أفلوطين، المصدر السابق، ص .61

(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص .61

(4) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص .62

(5) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص .62

وليس الفضيلة عند أفلوطين هي الخير بالذات، بل أن الخير بالذات هو ما يتحقق بعد التطهير، وأفلوطين يميز بين (بعد التطهير)، بين (عند الفراغ من التطهير)، بعد التطهير لا يتيح للنفس الحصول على الفضيلة، لكن عند الفراغ من التطهير تتجه النفس إلى الاتحاد ويعرف هذا الاتجاه بأنه مشاهدة وانطباع، يلامس النفس من الباطن ويعمل عمل المبصرات للبصري: "انه مشاهدة أطباع مرئي يلابسها من الباطن وي العمل فيها عمل المبصرات في البصر"⁽¹⁾ هذا الانطباع والمشاهدة كان كامنا في النفس مغش، ولكي يتحقق ويصبح حاضراً مشرقاً مدركاً، لابد من أن تتوجه النفس إلى منبع الإشراق الذي كان لديها من العالم الروحاني، وبذلك توفق بين الانطباع والحقائق التي تولدت عن تلك الانطباعات، وبذلك تكون الروح ليست غريبة عن النفس ما دامت أن النفس توجه نظرها نحو الروح وبدون هذا التوجه تكون الروح غريبة عن النفس وإن كانت حالة فيها، ومثاله مثال العلوم التي دأب عاملين بمحاجتها، ولكن ما أن ندركها فإنها تصبح غريبة عنا⁽²⁾.

فالفضيلة عند أفلوطين لا تكتمل إلا بعد فعل الطهارة، فالتطهير سابق عليها، يجعل الفضيلة عن طريق الاتحاد نظير الإله، وتوحد بين النفس والإله، والتطهير يجعل النفس تهمل الأوجاع وإذا لم تستطع لذلك سبيلاً فاهي تحمل هذه الأوجاع مطمئنة، و يجعلها تقابل العنف ما امكنها الأمر، وإن استطاعت ردها ردًا مطلقاً، وتمسك عن الانقياد اليه فيصبح العنف من لوازم الجسد العضوية، وبالتطهير لا اثر للخوف عندها فإنها لا تخاف والشهوة لديها غير متوجهة إلى شيء قبيح وليس بشكل جامح نحو الأكل والشرب أو الجماع، بل أنها تتجه بقدر ما تقتضيه الطبيعة وليس بالاندفاع الغريزي الأعمى⁽³⁾.

فالتطهير يساعد الإنسان على تصحيح ما في الإنسانية من خطأ وتحريف وهذا التصحيح ليس بان يتبرأ من الإثم بقدر ما يريد أن يكون لها، لأن الإنسان ذو وجهين،

(1) أفلوطين: المصدر السابق، ص .62.

(2) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص .62.

(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص .62.

فاما أن يكون الهيا وأما يكون جنيا، فان كان فيه شيء من الخطأ أو التحرير فهو جني، وان لم يكن فيه شيء من ذلك فهو رب فقط: "بذاهه هو الذي هبط من العالم الأعلى"⁽¹⁾، وبذلك يصبح الإنسان في مأمن من كل اضطراب وبمعزل عن كل عمل قبيح، فالفضيلة اذا هي الحكمة أو الفطنة في مشاهدة ما لدى الروح وان ما لدى الروح انما يكون بالإدراك المباشر، والحكمة والفتنة لهما وضعان وضع في الروح ووضع في النفس، وبيننا سابقاً أن الروح لا تحوي على الفضائل فتصبح الحكمة والفتنة كلتاها فضيلة في النفس. لانهما في غيرهما وهما ناشئان من غيرها من الروح، فهما بالروح في العقل وبالذات، أي انها قائمة بذاتها لا بغيرها، فالفضيلة هي: "في حد ذاتها قائمة بذاتها لا فيما هو غيرها"⁽²⁾، ويوضح ذلك بمثال العدل، فالعدل في النفس هو ما يحتاج إلى تعدد أجزاءه لاكتمال وظيفته، وهذا التعدد يحتاج إلى كثرة، معنى أن الأجزاء تحتاج إلى كثرة، كون هناك عدلا واحدا بالذات عدل بتمام المعنى لا كثرة فيه ولا أجزاء، أن العدل بمعنى الأفضل، هو أن تعمل النفس موجهة نحو الروح، هنا كمل معنى الفضيلة الأفلاطوني وهو أن يكون الشيء في حد ذاته قائماً بذاته لا فيما هو غيره.

ومن هنا يتضح تميز أفلاطين بين فضائل الروح (التطهيرات) وبين فضائل النفس (المدنية)، ففضائل الروح أما هي في ملأ الأعلى، فالعرفان لديها هو العلم والحكمة والعلفة، هي انسحاب الروح إلى ذاتها، والعدل هو انصراف الروح إلى عمله الخاص وبقاءه في ذاته بريئاً من كل غريب وهو الشجاعة، أما فضائل النفس تتألق في رتبة ادنى من فضائل الروح إذ تتجه الفضائل إلى فضائل الروح فهي ليست فضائلها كما في الروح بل من خلال توجيهها نحو الروح، وبواسطة التطهير تأتي النفس على الفضائل كلها: إذ أنها كلها تطهيرات تقوم على حالة الطهارة التامة، وان من توفرت له الفضائل العليا

(1) أفلاطين، المصدر السابق. ص .63

(2) أفلاطين، المصدر السابق، ص .64

توفرت له حتى الفضائل الدنيا مميزة افلوطين بين الأرباب أصحاب التطهير وبين أهل الإصلاح أصحاب المدنية، بين من يزهد في هذه الحياة رغبة في حياة أخرى هي حياة الأرباب و يحصل ذلك بالتشبه: "فإن التشبه أما هو تشبه بهؤلاء الأرباب لا بذوي الإصلاح، فإن هذا التشبه الأخير إنما هو تشبه محاكاة بمحاكاة، ولكليهما أصل واحد وأما التشبه الأول فهو تشبه بالمثال نفسه"⁽¹⁾.

ثالثاً: الفضيلة طريق إلى الحرية الحقيقة

أن الطريقة التي توسلها الإنسان ليمارس حرية الحقيقة هي تجاوز رغبات الدنيا في نفسه أو التوفيق بينها وبين العقل ورغبتنا دائمًا لخير في الحياة كي يصبح دائمًا كائناً حرًاً منها عن أحكام الضرورة والتقيد بأحكام العقل لا يكون بالمهارات العملية الخارجية لأنَّ هذه الأعمال مرهونة في الغالب بظروف ليست ناتجة عن أرادتنا⁽²⁾.

والتأمل الباطن بالفضيلة والاحتكام إلى العقل لاستبطان الناموس الكوني سبيلاً للتصرف النفسي بالفضيلة والتطهر ليسا في الحقيقة الحرية التامة بل إنَّهما الطريق المؤدي إليها، هي التي لا تستبين في أجلى صفاتها إلا عند حدوث الاتحاد بالآلة إذ أنَّ الحرية الإنسانية لدى افلوطين ليست طاقة تامة منذ الفطرة بل هي قدرة فطرية على التحرر التدرجى بالتسامى الباطن حتى بلوغ مرتبة الحكمة مرتبة اللقاء بالكائن الحر في المطلق. وهذا الكائن الإلهي الحاضن كل الأشياء والحاضر في داخلها وأعماقها يشكل فيما يخص للإنسان النقطة التي يلتقي عندها مع نفسه ليكون أكثر حرية معنى أنَّ الإنسان يكون حرًاً بقدر ما يتلاقى مع الأحد في قعره النفسي لذلك يكون الحضور الإلهي حافزاً رئيساً للإنسان في اندفاعه نحو التسامي وبالآتي نحو التحرر إن طبيعة الخير هي أنْ يكون المرغوب في نفسه؛ وبسببه تؤدي سائر الكائنات أعمالها الخاصة بها أي حره أما التقائهما

(1) أفلوطين، التاسوعيات، ص 65.

(2) ينظر: خالد، غسان، أفلوطين رائد الوحدانية ص 201

بها وأما امتلاكاً له. فيكون الله بالآتي غاية حريتنا ومتناهانا لأنه حاضراً فينا ولأنَّ إرادته هي قدوة لنا".⁽¹⁾

إن إنسان أفلوطين يستمر عند الاتحاد كائناً زمنياً متحملاً مسؤوليته ككائن حر ولا يصبح البته عنصراً ضائعاً في النفس الإلهية كما أنه ليس عنصراً تافهاً من عناصر الطبيعة كما يقول الذريون والماديون أو كائناً مسحوقاً بحتمية الوحدة العضوية في هذا الكون ويكتفينا في هذا المجال ما قاله أفلوطين عن الإنسان الذي يختبر تجربة الاتحاد إذ عُدَّه الكائن الذي يرقى إلى أقصى مستويات التحرر والاستقلال عند حدوث التجربة لنتأكد من استقلال معطيات الشخصية الإنسانية عنده ومن فقدان العدمية الفنائية الهندية الأصل فظلاً عن تبنيه هذا النوع من غبطة الاتحاد الذي كان المتصوفون المسيحيون يبحكون عنه سعياً للتعری التام من لباس الزمن سبيلاً للاحتكاك بنور المسيح. فالاتحاد الباطن بالله يكون ذلك الحرية في أجلى صفاتها وهو ما يقرب أفلوطين إلى حد كبير من النظرية الاهوتية الإنجيلية التي تعدُّ الحرية القصوى مرهونة بدرجة القرب الروحي من المسيح والاتحاد.

(1) خالد، غسان، **أفلوطين رائد الوحدانية**، ص 201

المبحث الثالث

السعادة الإنسانية بين تطهير الروح والاتحاد بالإله

شغلت السعادة المنظومات الفلسفية المختلفة، وقمنا مسالة السعادة امتدادها الجذري مع وجود الإنسان ومع الوجود البشري، وهي هدف دائم وديناميكي، بينما الإنسان بالتفكير في مشكلات وعيًا أخلاقياً، بالإضافة إلى ما تحله هذه المسألة من مكانة كبيرة في علم الأخلاق قدم لها المفكرون في مسيرة العطاء الإنساني الكثير من الجهود قدّمها وحديثاً، باعتبار أن السعادة تشكل بسعادة الفرد وسعادة المجتمع والجيل بكامله حتى تكون مذهب السعادة الذي يعد من أهم التيارات الفلسفية الفكرية والعلمية وأهم نظرية من نظريات علم الأخلاق⁽¹⁾

ويبحث أفلاطين عن موضوع السعادة، وهو يبين مجموعة من الموضوعات فيها من العلاقة بين الحياة الطيبة وبين السعادة، وهل أن لكل كائن من الكائنات الموجودة في الكون سعادة أو أنها مختصة بالإلهة والأنسان، هل السعادة واحدة أو متعددة وما علاقة الألم والشقاء بالسعادة وهل أن السعادة تكمن بملذات البدن؟ وهل أنها تزداد مع ازدياد الزمن؟ وما المنهج أو الطريق الذي يمكننا استخدامه للوصول إلى السعادة؟ هذه الأسئلة هي ما يجيب عنها أفلاطين في بحثه لموضوعة السعادة.

أولاً: الجدل وسيلة الإنسان للوصول إلى السعادة

الجدل هو الوسيلة التي من خلالها يمكن أن يحصل الإنسان على السعادة وعلى الخير ومنه ينطلق أفلاطين للوصول إلى الأصل الأول (الخير)، لكن ما هو هذا الفن وما هو منهجه؟

مفهوم الجدل اتخذ معانٍ متعددة ومتطرفة، وأشار أرسطو أن زينون الإيلي هو أول من اخترع الجدل مشيراً إلى مفارقات زينون التي أدت إلى دحض خصومه، قاصداً بذلك

(1) ينظر: كيربل نيشيف وفو لشنكنو، أخلاقيات السعادة، ت. يوسف إبراهيم، ص 9-11.

منهجاً يراد من وراءها قامة برهان الخلف لدحض الخصوم، وتحول الجدل بعد ذلك إلى فن يستخدمه المرء ليرضي ماربه بغض النظر عن الحقيقة، متوجاً بروتاغوراس ذلك بقدرته على جعل الحجة الأرداً هي ما تبدو الأفضل، وهذا ما اطلق عليه أفالاطون (الجدل المموه)، نتيجة لذلك قصد سقراط بالجدل فن الحوار أو البحث عن الحقيقة عن طريق السؤال والجواب، جاعلاً من الخطابة نوعاً من أنواع الجدل أو هي الجدل بحد ذاته، واستخدم الجدل بمعنىين عند أفالاطون، أحدهما يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يلجا إلى ما هو محسوس، والثاني العلم الذي يمكن أن نصل به إلى المبادئ الأولى، فهو من يرتفع به الفكر إلى مثل العالم المعقول، وتطور هذا المفهوم عند أرسطو فكان استدلال يقوم على مجموعة من المقدمات المحتملة المستمدة من آراء الجمهور، وحتى يكون الجدل جدلاً لابد من وجود شخصين مجادلين يستخدم كل منهما

تصورات معينة⁽¹⁾.

ويبيّن أفلوطين أن للجدل علاقة مع الفلسفة، وهو يفرق بين مصطلح الجدل، وبين مصطلح الفطنة، ويحاول أن يوجد الرباط أو العلاقة بين هذين المصطلحين، ويعتبر الجدل وسيلة ونوعاً من أنواع الارتقاء، ولكن كيف ينشأ الجدل؟ هل ينشأ عند النطفة الأولى ومن خلاله يكون الفيلسوف فيلسوفاً والموسيقار موسيقار أو العاشق عاشقاً⁽²⁾.

والجدل نوعاً من أنواع الارتقاء عند أفلوطين لكن هو ليس نوع واحد للجميع فهو مختلف عند كل فئة، وهناك طريقة يمكن أن يصل من خلالهما إلى الارتقاء، فيعتقد أفلوطين أن الموسيقار والعاشق كلاهما يتأثر بالجمال لكن الموسيقار سريع التأثر به، ويطرد له وهذا التأثير لا يكون مبادرة من قبل نفسه وأنما هي بادرة تعرض لها فيستجيب لها، وينظر دائماً من عدم التوافق والانسجام في الفناء والإيقاع مما يجعله يسعى وراء النغم والتأليف وطريقة الانتقال هذه يصورها أفلوطين، فالموسيقار يتغزل بالمادة عن

(1) ينظر: فتحي، محمد، الجدل بين أرسطو وكأنط، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت - لبنان، ط1، 1995، ص 11-19.

(2) ينظر: أفلوطين، التاسوعيات، ص .66

الأشياء التي تحقق فيها توافقات وتناسبات فيقاد إلى الحسن فيها هذا أولاً، ثم يجب عليه أن يلقن أن سبب التوافق الروحاني أو الجمال الكامن منه وهذا ثانياً، ويصف أفلوطين هذا الجمال بانه جمال بالذات يبعث في الموسيقار (الاستدللات الفلسفية) فتحمله على اليقين من غير دراية منه وهو قد يبقى عند هذا الحد وقد يتجاوزه⁽¹⁾.

إما العاشق فهو يدرك الجمال، لكنه يدرك بعض الذكر من الجمال ولا يقوى على نيل الجمال المتعالي، وإدراكه يأتي من أدراكه بالبصر لجمال الأجساد، ولكي يشمل الأجساد كلها فيجب أن لا يقف عند جسد واحد ويسحر به، وباطلاعه على الأجساد كلها يعلم انه اطلع على ما هو من تلك الأجساد جميعها وهو امر مختلف عن تلك الأجساد، وهنا أيضاً إدراكيين ادراك المبصرات وادراك آخر يشمل الأجساد جميعها، وهو بذلك يكشف له شيء من الأعمال الجليلة والقوانين السامية⁽²⁾.

ومن هنا يتضح أن للارتفاع طرريقين، الأول هو الارتفاع الذي ينتقل به من السفليات إلى العالى، والثانى هو طريق الذين انتهوا إلى العالم الروحاني، والذين كأنهم وطئوا بأقدامهم، وهم من يتحتم عليهم أن يسيراً ويتقدموا حتى يصلوا إلى نهاية المقام وهم بذلك يصلون إلى ذروة العالم الروحاني⁽³⁾.

ويظهر من نصوص أفلوطين أن الفيلسوف (المفطور على التفلسف) لا يحتاج إلى تلك الطرريقين من الارتفاع، لأنه في حالة تأهب وكانه مجنح، فهي تحركه هو العالم الأعلى ولا يحتاج أن يتخلى عن العالم المحسوس، فعليه أن يهدى ثم عليه أن يترك له الرغبة التي فطر عليها للانعتاق من الحواس، عليه أن يلقن الرياضيات لما فيها منفائدة تعوده على ادراك اللاجسدي والتصديق به، ولكنها مفطورة على الفضائل يساق إلى كمال الفضائل⁽⁴⁾.

(1) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص 66-67.

(2) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص 67.

(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص 66.

(4) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص 67.

ومن هنا تتبّع العلاقة بين الجدل والفلسفة، فالمسيقار العاشق هو الذي يجب أن يلقن الجدل، والجدل بالنسبة اليهـما ملكة قادرة على أن تعبـر بالعقل عن كل شيء: ما هو، وبـم يختلف هذا الشيء عن غيره وبـماذا يشارـك غيره، وبالـجدل تصنـف الأمور، وتحـدد لـكل مرتبـته في ذلك التصـنـيف، وهو ما يـضع حـدا للـتـخطـب في عـالم المـحسوس، فيـقيـم في عـالم الروحـاني ويـستـقر في عملـه فيـندـفع الكـذـب ويـغـذـي النـفـس بالـحقـ.

ومن هنا يـجيـب أـفـلوـطـين بـانـ الجـدـل هوـ العـلـم الـذـي يـسـتمـد أـصـولـه منـ الرـوـحـ التيـ تـجـعـلـ النـفـس مـسـتـعـدة لـقـبـولـ الـمـبـادـئ، وـوـظـيـفـةـ الجـدـل هوـ أـنـ يـضـمـ هـذـهـ الـمـبـادـئـ بـعـضـهاـ معـ بـعـضـ فـيـؤـلـفـ بـيـنـهـاـ ثـمـ يـعـودـ فـيـمـيزـ بـيـنـهـاـ حتـىـ يـصـلـ إـلـىـ قـامـ الرـوـحـ. وـالـجـدـلـ هـاـ اـصـفـ ماـ فـيـ الرـوـحـ وـالـفـطـنـةـ، وـهـوـ اـفـضـلـ ماـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ مـعـ أـنـ لـلـفـلـسـفـةـ أـجـزـاءـ أـخـرـىـ، كـالـطـبـيـعـةـ الـتـيـ تـسـتـعـينـ بـعـرـفـتهاـ مـعـ الجـدـلـ، وـكـذـلـكـ نـتـعـلـمـ الـرـيـاضـيـاتـ وـالـحـاسـبـ بـعـونـةـ الجـدـلـ، حتـىـ فـيـ الـمـبـاحـثـ الـأـخـلـاقـيـةـ تـسـتـعـينـ الـفـلـسـفـةـ بـالـجـدـلـ، مـعـ أـنـ الـفـلـسـفـةـ تـسـتـمـدـ مـنـ نـفـسـهـاـ إـضـافـاتـ إـلـىـ الـمـلـكـاتـ الـأـخـلـاقـيـةـ وـالـرـيـاضـيـاتـ الـتـيـ بـهـاـ تـكـسـبـ تـلـكـ الـمـلـكـاتـ، فـالـجـدـلـ وـالـحـكـمـةـ اـسـبـقـ مـنـ الـفـطـنـةـ لـاـنـهـاـ اـكـثـرـ شـمـوـلاـ وـتـنـزـهـاـ عـنـ الـمـادـةـ، وـبـالـإـمـكـانـ أـنـ تـكـوـنـ فـضـائـلـ الـمـقـامـ الـأـدـنـيـ مـنـ دونـ جـدـلـ، لـكـنـاـ حـيـنـئـذـ تـكـوـنـ مـعـيـةـ وـنـاقـصـةـ، لـكـنـ لاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـوـنـ الـحـكـيمـ وـالـمـجـادـلـ بـدـوـنـ تـلـكـ الـفـضـائـلـ⁽¹⁾.

ثـانـيـاـ: الـعـقـلـ السـعـادـةـ الـإـنـسـانـيـةـ

يرـىـ الـفـلـاسـفـةـ وـالـعـلـمـاءـ أـنـ الـعـقـلـ تـأـثـيرـ فـعالـ فـيـ سـعـادـةـ النـفـسـ أوـ شـقـاءـهـ، إـذـ كـانـ هـذـاـ الـعـقـلـ سـدـيدـاـ وـنـابـعاـ مـنـ أـعـمـاـقـ الـعـرـفـانـ الـرـوـحـيـ، وـتـمـكـنـ مـنـ اـكـتـشـافـ كـلـ مـاـ هـوـ يـدـورـ حـولـهـاـ مـنـ الـمـوـجـودـاتـ الـعـلـيـاـ وـالـسـفـلـيـ.

وـاعـتمـادـاـ عـلـىـ هـذـاـ الرـأـيـ يـمـكـنـ أـنـ نـقـولـ بـانـ السـعـادـةـ الـإـنـسـانـيـةـ لـاـ تـعـتمـدـ عـلـىـ الـمـلـكـاتـ الـذـيـ يـعـيـشـ فـيـهـ، أوـ الـمـجـتمـعـ الـذـيـ يـوـجـدـ فـيـهـ، وـأـنـماـ يـتـوقـفـ عـلـىـ حـالـتـهـ الـعـقـلـيـةـ، أـيـ ضـمـيرـهـ وـوـجـدـانـهـ وـإـدـرـاكـهـ مـاـ يـحـيـطـ بـهـ مـنـ حـقـائقـ وـمـعـارـفـ روـحـيـةـ، وـلـاـ كـانـ هـذـاـ الـعـقـلـ هـوـ الـوـسـيـلـةـ الـوـحـيـدـةـ لـلـوـصـولـ إـلـىـ الـمـعـرـفـةـ الـحـقـيقـيـةـ وـمـعـرـفـةـ كـلـ

(1) يـنـظرـ، أـفـلوـطـينـ، الـمـصـدرـ السـابـقـ، صـ69ـ.

ما يدور حولنا من أرواح خيرة فيحكم تأثير هذا العقل في المادة تأثيراً مباشراً، يمكننا من الوصول إلى صياغة

أسلوب حضارتنا وثقافتنا حتى تتخذ المكان الذي يناسبها في هذا العالم⁽¹⁾.

وسعادة الإنسان وشقائه لا يعتمدان على مقدار فضائله ورذائلها التي اصطلاح عليها الناس في

مألف حياتهم وقيمتهم الاجتماعية السيطرة السائدة بقدر ما يعتمدان على مدى ذكائه وحكمته ومدى

شعوره بالسيطرة التامة على رغباته وشهواته المادية، وأيضاً مدى عمق عاطفاه الصحيحة أو ضالتها، وأيضاً

إمكانية نظرته للأشياء الجميلة التي تحيط به، فالجمل في الطبيعة وما فيها من أنواع الموجودات في غاية

الروعه والإعجاب، وفي خفايا نفوس الناس، وفي الآراء والحكم البعدية، وفي الانغمام الناعمة تدخل السعادة

إلى أعماق النفس الإنسانية⁽²⁾.

ونحن نجد عند أفلاطين، فلسفة عقلية، تدرك بالعقل حقيقة الوجود وتفسيره، وتجعل حياة

النفس هي المعرفة. وفي رأيه أن خلاص النفس لا يكون من خلاص القيام بالمراسم والشعائر وتقديم

القرابين إلى الآلهة، وأئمـا يـكون عن طـريق المـعرفـةـ - العـقـلـيةـ - وـما الـوجـدـ إـلـىـ ثـمـرةـ منـ ثـمـارـ المـعـرـفـةـ،

فالمعرفة العقلية هي وسيلة للحياة الروحية. وغاية هذه المعرفة هي الاتصال بالعالم العقلي. فغاية

المعرفة عند أفلاطين ومن قبله من الفلاسفة القدماء أمثال أفلاطون وأرسطو هي معرفة الأول أو

الواحد. والاتصال بالواحد، اتصالاً روحيًا، هي تلك السعادة الأبدية التي تفوق كل سعادة دنيوية أخرى،

وهي الغاية القصوى لكل إنسان⁽³⁾، فحياة العقل هي " قوام السعادة، والأنسان السعيد هو الذي

(1) ينظر: كيال، باسمة، أصل الإنسان وسر الوجود، ج 4، (القضاء والقدر)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1981م، 214

(2) ينظر: كيال، باسمة، المصدر السابق، 218 - 219

(3) ينظر: عويضة، كامل محمد: أفلاطين، ص 12

يحيى حياة العقل والذي أصبح كله هذه الحياة ذاتها والذي يجد فيها جوهر وجوده الحقيقي⁽¹⁾

ثالثاً: السعادة العظمى هي الاتحاد بالإله

وقد جعل افلاطون السعادة العظمى والخير الأسمى في الاتحاد بالله، وهذا لا يتحقق لجميع الناس. فلكي يصل الإنسان إلى السعادة القصوى يجب أن يظهر روحه بأبعادها عن أفعال الشر والسعى الدائم نحو الكمال والرقي نحو الأعلى، فيصل إلى الانجذاب الروحى الذي يجعل من المحب والمحبوب شيئاً واحداً باندفاع المحب عن ذاته حتى لا يشاهده إلا الله وحده. وهذا الانجذاب هو الخير الأسمى والسعادة القصوى التي لا تبقى إلا لحظات معينة لكنها تملاً النفس بهجة وسعادة لا يدركها إلا من تحقق له هذا الاتصال الذي لم يتذوقه افلاطون إلا أربع مرات خلال حياته⁽²⁾.

فالسعادة هنا هي "سعادة النفس النقية التي استطاعت أن تتخلص من علائق المادة، ووجهت كل جهودها إلى مشاهدة العالم المعقول. هذه النفس هي وحدتها التي تستطيع أن تستخدم الرؤية الباطنية، وهي وحدتها التي تدرك الجمال التام، الجمال الخالص غير المدنس بالجسد والتي تحب حباً حقيقياً، ذلك لأن النفس الدنسة أو التي لم تظهر بعد لا تستطيع أن تحمل البريق الرائع، بريق الموضوع التي تراه، ومن ثم فلا تدرك شيئاً⁽³⁾.

وإذا كانت السعادة هي غاية، وإنها الغاية القصوى التي يسعى إليها كل كائن في الطبيعة، فإننا نسلم بذلك اشتراك على الأحياء في السعادة مع الإنسان. فتكون الغاية النهائية في الطبيعة. وإذا كان لا يمكن أن تهبط السعادة إلى غير الإنسان من الأحياء الأخرى، فإن ذلك يؤدي إلى التسليم بشيء منه لأحقر ما في العالم، وأيضاً النبات فيه

(1) عطيتو، حربى عباس: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، ص 199

(2) ينظر : عطيتو، حربى عباس: المصدر السابق، ص 199 - 200

(3) بالي، مرفت عزت محمد: النزعة الصوفية في فلسفة افلاطون- رسالة ماجستير، ص 373

حياة وتطور نحو الاتكتمال، فهو يتمتع بالحياة الطيبة مثل الإنسان، وبالتالي لا يمكن أن نسلب الأحياء الأخرى من الحياة الطيبة بل تشتراك بها مع الإنسان⁽¹⁾.

لكن هل السعادة تزداد على مر الزمن، وهي تدرك على أنها دائمًا حاضرة؟ أن السعادة حالة راهنة ثابتة، والحالة في حضورها، كما هو الحال في كل فعل من أفعال الحياة. لما كان لنا الرغبة في الحياة وفي الفعل، فإن تحقيق هذه الرغبة يزيد من السعادة. فنجيب: إذا كان كذلك فان سعادة الغد تكون أكثر من اليوم، وما بعدها أكثر من سابقتها، وما عادت السعادة تقاس بالفضيلة؛ والآلهة تكون سعادته في حاضرهم أكثر ماضيهم، فالرغبة في الشيء هي رغبة في الشيء الحاضر، أما بالنسبة إلى اللذة فليس من الصواب حساب مدة اللذة في مجال السعادة. وإذا ذهب البعض إلى أن اللذة هي (فعل لا يحول دون استرساله حائل) فالمقصود بها - اللذة - هو نفس ما نقصد بسعادة. على أن ليس للذة المستمرة من الازدياد إلا في اللحظة الحاضرة، أما ما مضى منها فهو قد فات وانتهى⁽²⁾.

وما كانت السعادة وفقاً للحياة الطيبة الصالحة، فان السعادة هي الحياة الفضلى. ولا تقاس هذه الحياة بالزمان بل بالسردية، فهنا لا زيادة ولا نقصان، ولا قياس بطول ما، بل الحاضر بالذات في تجردٍ التام من الزمان. لا يجمع بين الزمان والسرمد كما أنه لا يجدد ما ليس في مدد، بل يجب أن يؤخذ بأكمله⁽³⁾. صحيح أن التجرد من الزمان " ومذاته يعذب النفس، لكن المرور بتجربة الألم محظوظ لدى الحكيم، على إلا يحرمه الحزن من السعادة، بل أن يحفظ بحريته أمام الشدائـد كالسراج الصامد بضوئه في وجه العواصف، وان يتجاوز هاجس الانتحار بفن المواجهة

(1) ينظر: أفلوطين، التاسوعيات، ص 70.

(2) ينظر : أفلوطين، المصدر السابق، ص 82 - 83.

(3) ينظر: أفلوطين، التاسوعيات، ص 84.

وبالفضيلة، يكون الإنسان القدر على تخطي أحكام القدر. هكذا ينصرف الحكيم عن الاهتمام بالشؤون

العملية لأنها لا ترقى به إلى السعادة " ⁽¹⁾

رابعاً: السعادة بين الحياة الطيبة ورفاهية العيش

يفترض أفلوطين أن السعادة غاية، وهي بذلك الحد الأقصى للميل الكامن في الطبيعة وهو بهذا التعريف لا يفرق بين السعادة وبين الحياة الطيبة، وتتوحد له الرؤى في معنى الحياة الطيبة وهل هي في رفاهية العيش أم في القيام بوظيفة خاصة، ويؤكد أن الحياة الطيبة حاصلة بكلتا الحالتين للأحياء الأخرى، فرفاخ العيش ممكن في كل عمل يلائم الطبيعة، فالحيوانات المفترسة على الغناء والإنساد عندما تقوم بذلك وتغنى وتنشد فهي قد حققت حياة طيبة بعمل يلائم الطبيعة، وهو بذلك يسلم السعادة: "لكل حي أيضاً عند انتهاءه إلى الحد الأقصى الذي ببلوغه تسكن الطبيعة في ذلك الحي، ذلك بانها حينذاك تكون قد نشرت ما قدر لذلك الحي من حياة، واستنفذت ذلك القدر من البداية إلى النهاية" ⁽²⁾.

وهو يؤكد على امررين:

الأول: سحب السعادة حتى على النبات بما تقوم به من عملية نمو وتكامل مع بيان الاختلاف في وجود الإحساس عنده أم عدم وجوده، فقد تكون الحياة الطيبة للنبات أو لا تكون، وهذا ينحصر في أحماره أو عدم أحماره، ويمكن تكون غاية الحياة (اللذة) بالنسبة للنبات وبإدراكها -لذة الثمر- تطيب الحياةوها يؤكد:

ثانياً: فلا يليق أن "يسلب طيب الحياة من غير الإنسان من الأحياء، والقول هو هو فيما إذا حددت الحياة الطيبة بالسكونية التامة أو بالعيش على مقتضى الطبيعة" ⁽³⁾، مع اعتبار أن سلب السعادة عن النبات بحججة انه لا يملك الإحساس قد يسلب عنه السعادة عن غيره من الكائنات بحججة انه لا يملكون الإحساس.

(1) خالد، غسان: أفلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلسفه)، ص 246

(2) أفلوطين، مصدر سابق، ص 70.

(3) أفلوطين، مصدر سابق، ص .70

ويشرع أفلوطين بنقد من جعل السعادة فقط في الحياة الطيبة، الذين يعتبرون أن العقل أشد قدرة في تسهيل اكتشاف ما في الطبيعة من الضروريات الأولى، فهل أن قدرة العقل على اكتشاف الضروريات مسوغ لسحب السعادة عن من لا عقل له، وان كان ينال الضروريات من الطبيعة ويدافع الطبيعة باعتبار انه يعيش بمقتضى الطبيعة⁽¹⁾.

وبعد هذا العرض يقوم أفلوطين ببيان موقفه من السعادة ومفهومها، وهو ينظر اليها من خلال مفهومي (التزاد والاتفاق)، ويعني التزاد التسليم وهو: "كل حي قابل لأن يكون سعيدا، فالحياة الطيبة فعلا ثابتة لكل من حصل عندهم امر هو ذاته واحد عند الجميع وعلىه نظر الأحياء كلهم"⁽²⁾.

وهنا يجعل أفلوطين السعادة مشتركة بين كل الأحياء من دون أن يكون هناك تمييز بين الناطق وبين غير الناطق، ناقدا من يجعل السعادة للناطق فقط ويعلقوها على من يمتلك العقل، وهم بهذا لم يجعلوا السعادة لجميع الأحياء.

أما الاتفاق، فالسعادة لا تكون على درجة واحدة بين كل الموجودات، وأنما تميز مراحل السعادة فيها، وهذا التمييز يكون خاضعا أو واقعا وفق لدرجة (الإشراق والغموض)، وهي تعد ارتساماً لمستوى آخر غير المستوى الذي نحن فيه، وتكون طيب الحياة في الأول ارتساماً لطيب الحياة في مستوى آخر، انه التمتع بحياة فائقة، الحياة التي لا نقصان فيها: "فإن السعادة فقط لذلك الذي يتمتع بالحياة الفائقة"⁽³⁾ والذي يحصل على الخير الاسمي فيكون صاحب حياة كاملة، ويؤكد أفلوطين أن هذا المذهب هو الذي تطمئن اليه ويقول فيه: "الحياة الكاملة الحقة الثابتة حقا إنما هي الحياة القائمة في تلك الطبيعة الروحانية، وإن الأنواع الأخرى من الحياة الناقصة، بل هي انعكاسات للحياة التامة، لا الحياة بكمالها وصفائها".

(1) ينظر: أفلوطين، مصدر سابق، ص 72

(2) أفلوطين، المصدر السابق، ص .72

(3) أفلوطين، المصدر السابق، ص .73

(4) أفلوطين، المصدر السابق، ص .73

وتتحقق سعادة الإنسان بحصوله على تلك الحياة التامة الكاملة التي تقتصر بحصولها فقط على الإلهة لأنها لا تحصل لسواهم، فكيف تحصل للإنسان؟ يؤكّد أفلوطين أن الحياة إنما تحصل للإنسان عن طريق الحس وعن طريق النطق والروح، وهذه الأشياء موجودة عند كل إنسان إنما بالقوة وإنما بالفعل، ولكن هذا ليس نوعاً كاملاً من أنواع الحياة، أن هذا جزء من حياة بالقوة، إنما السعيد فله حياة أخرى، هو الذي أصبح بنفسه تلك الحياة وتوصل معها إلى أن يكون إلا أن يكون شيئاً واحداً، وإن حصل الإنسان على هذه الحياة فإنه حصل على الخير، انه الخير لذاته الذي بحصوله له لا يسعى الإنسان وراءه إلى أي شيء آخر: "وليت شعري وراء أي شيء تسعي، إنما من الدنيايات فما يريد شيئاً، وإنما الخير الأفضل فهو معه، إن من حصلت فيه الحياة على هذا الوجه هو في حالة المكتفي المستغني"⁽¹⁾، فأي خير يرجوه يكون في قبضته، وهو بمثابة شيء ضروري وليس لنفسه بل لأمر من الأمور التي تخصه، وإن ما يتطلبه في هذه الدنيا إنما يكون لقضاء حاجة هذا الجسد وتأمينه، ولا يصب سعادته بأذى لأنها الحياة الكاملة حتى عند الموت، لا يناله الاضطراب وهو يعرف الموت ويعرفه أيضاً الذين يكابدونه: "وم يصبه الحزن على موتهم في ذلك"⁽²⁾.

لا يعتبر أفلوطين أن الأمراض والآلام من معوقات السعادة، فيمكن للإنسان أن يصبر عليها لأنّه لم يردها، والسعادة إنما تتحقق فيما يريد الإنسان، لا يقصد أفلوطين بذلك أن الانتمام ولا نمرض، لأن هذه من معاكسات السعادة، ولأن السعادة عنده: "الحصول على الخير الحق فلماذا نتهاون في تركيز اعتبارنا على ما هو ذلك الحق وما إليه، فنحكم السعادة في طلب ما ليس منها"⁽³⁾.

(1) أفلوطين، المصدر السابق، ص 73

(2) أفلوطين، المصدر السابق. ص .74

(3) أفلوطين، المصدر السابق، ص 75-74

فحضور الصحة والسلامة لا يرغبنا بشيء ما دمنا لا نهتم بها ولا نطلبها لكونها حاضرة ولا يشكل

عدمها أثرا على الحصول على السعادة: "فليس في تلك الأمور اذا حضرت ما يرغب فيها، وهي لا تضيف شيئا على السعادة"⁽¹⁾ وهذه ما يصفها افلاطين بانها ضرورات معيشية وليس فقط خيرات، فالرجل السعيد لا يرغب فيها لأن السعادة لا تتحقق بها ما دام الإنسان كان قد حصل على الأفضل فلابد من أن يتحمل طوارئ ما زال أن العالم يسير هكذا⁽²⁾.

إن المللذات التي يحصل عليها الإنسان جراء السعادة هي ليست مللذات بالمعنى المادي (مللذات الإباحيين ومللذات الجسم) حيث أن هذه المللذات (تبطل السعادة) وتقع الأفراح المفرطة أيضا في هذا الاتجاه مع مللذات الإباحيين والجسم، لكن أن كان (المجتهد) لا يعترىه ظرف التغيير والتقلبات، فإن الخير في كل الأمور حاضر عنده وحاصل لديه، حتى أن أفعاله تتكيف وفق تكيف الأقدار وتبقى حسنة وإن عاكستها الظروف، وليس فقط أفعاله البدنية بل حتى النظر، فإذا نظر العارف المجتهد في الجزيئات فلانها تحتاج بحث وتدقيق ويبقى (العلم الأعظم) في متناول يده ومعه⁽³⁾.

ومن هنا يرى افلاطين أن السعادة ليست بضخامة الجسم أو عافيته كما اسلفنا، ولكن اذا توفر لحكيم ما كل ما خلا الطبيعة، ولم يتتوفر ذلك لحكيم آخر، فهل يعني هذا بان السعادة غير متحققة لهما؟ وهل لهذا قضية في ادراك الكمال؟ يرى افلاطين اما نحن ننظر إلى الحكيم والسعيد (المجتهد) من خلال عجزنا ونقصنا، لأن هذه الأمور لا تزيده ولا تنقصه وهي ما يقلل من قدره، بوضاعنا له عرضة للطوارئ، فلا مقام للسعادة في أعراف الأئس، لأن السعادة بالمفهوم الأفلاطوني استعداد للخير من جهة الأعلى⁽⁴⁾.

(1) أفلاطين، المصدر السابق، ص .75

(2) ينظر: أفلاطين، المصدر السابق، ص .76-75

(3) ينظر: أفلاطين، التاسوعيات، ص .79

(4) ينظر: أفلاطين، المصدر السابق. ص .81

المبحث الرابع

الحسن والجمال

أولاً: قدرة الإنسان على تأمل جمال الخالق.

يعتبر الإنسان الكائن الحي الوحيد الذي امتلك قدرة الإلهية على تذوق فني ونفسي للجمال من خلال تذوقه لما يدور حوله من مظاهر الكون والطبيعة، وهو تأمل يشمل تذوق الطبيعة (المادي) والتدوّق الحيوي الذي يحيا مع الإنسان في البنية حتى يبدو له الكون في أجمل صوره فيستمتع الإنسان بجمال الخالق في خلقه، والجمال موضوع وتساؤل للإنسان منذ اقدم عصوره واختلف حول مصدره كونه هبة من الاله الخالق، وان مصدره روح شيطاني فمن المحظوظ البحث فيه^(١).

وموضوع الجمال من حيث " مفارقة تجليه الظاهري، وباطنية أسراره، فإنه يكاد أن يكون أقرب الموضوعات أدراكا للخلق في صفاتاته، كشفا لحقيقة أبداعه، من قبل رؤية المبدع المطلق (الحق) الذي ابدع المخلوق الحسي في مظاهره المتعددة للتعبير عن الجمال الكلي واللامرئي"^(٢).

ويعتقد أن أول مشكلة جمالية مرتبطة من خلال أدراكي لما هو جميل، هذا الأدراك الذي يقسم إلى إدراكيين، ادراك حسي (خارجي) هو أدراكي لما موجود من خلال الحواس، وادراك باطني داخلي (تأمل ذاتي) هو ادراك الانفعالات النفسية، أفكار، مشاعر، إرادة، انفعالات، عواطف، وما يجمع الإدراكيين معا هو أن موضوعها (المدرك) حاضر مباشر أمام الوعي^(٣).

(١) ينظر: عباس، راوية عبد المنعم، القيم الجمالية، دار المعرفة الجامعية، مصر، بدون طبعة، 1987، ص 7-8.

(٢) فيدروخ: عبد القادر، الجمالية في الفكر العربي، اتحاد الكتاب العرب، 1999م، ص 58

(٣) ينظر: ستيس، ولتر، معنى الجمال، ترجمة: أمام عبد الفتاح أمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000م، ص 42

ومن الغريب ما تطرق اليه احد الباحثين: " لا يتضح راي قاطع لا فلوطين بهذا الشأن، فهو يقرر من جهة أن لا أحد يهب الجمال كل الكائنات باقيا في ذاته الجمال الأول جمالا أعلى من الجمال، وهو مبدأ أول لجمال عالم المثل، ويقرر من جهة ثانية أن الجمال ليس (بالإله) بل هو بعده ويحتاج إلى (الله)

ولا يحتاج (الله) إليه ليكون في درجة مباشرة بعده"⁽¹⁾.

وهنا ندخل إلى دراسة النظرة الأفلاطونية عن مفهوم الجمال، وكيفية عالج موضوعاته، بعد أن يقدم أفلاطين استفهاما حواريا قبل البدء بكل فصل من التاسوعيات، إذ نجد أن أفلاطين يؤكد على بعدين من الإبعاد الجمالية، بعد مادي كان له فيه راي خاص، وبعد روحي يحدد به اتصاله (بالخير والحسن الأعلى) ويحدد فيها أيضا التطهيرات في تكوين الفكرة الجمالية، يتساءل أفلاطين هل أن الحسن في كل الأمور شيء واحد لا اصل له سواه؟ أم أن الحسن (الجمال) يكون في الجسم وأخر يكون في غير الجسم؟ ما الذي يثير أنظار المشاهدين ويلفتها إلى الجسم ويجذبها نحوه ويجعلها تلذ بمشاهدته؟

يبين أفلاطين أن هناك اتفاقا بين الناس من أن الجمال هو تناسب بعض الأجزاء مع بعض وتناسبها بالنسبة إلى الكل، وهذا ما يجعل الشيء جميل المنظر وهذه النظرة يقدم أفلاطين لنقدها، موضحا أن النظرة الجمالية هنا نظرة ليست بسيطة، إنها نظرة مركبة لأن الأشياء تكون جميلة بما فيها من تناسب وتنزان، فالشيء جميل بتوازنه وتناسب فروعه، ومن ثم أن هذه النظرة الجمالية للكل تسحب الجمال من الأجزاء الفرعية المكونة لذلك الكل، فهي لا تملك الحسن في حدود ذاتها: " بل فقط بقدر ما لها تساعد أن يتم الحسن في الكل"⁽²⁾.

(1) غسان خالد، أفلاطين، عويدات، بيروت - لبنان، ط1، 1983، ص 226.

(2) أفلاطين، مصدر سابق، ص .86

يعتقد افلاطين أن الكل اذا كان جميلا، وجب أن تكون الأجزاء المكونة له جميلة أيضاً وهو يفرق بين أن يكون الشيء جميلاً بسبب أجزاءه المكونة له وبين أن تركب أو تشكل شيئاً جميلاً من أجزاء قبيحة، يزيد توضيجه مسألة بان ليس كل جميل متكون من أجزاء بسيطة، فالشمس يقوم جمالها ولا تعتمد على تناسب أجزاء الوانها، وهذا ليس فيما يخص البصر فحسب، بل أن السمع له جماليته وصورته الجمالية، فالصوت يكون جميلاً بغض النظر عن الأصوات المركبة له فالحسن: "في حيز البصر وخاصة، وهو أيضاً في حيز السمع يدركه في تساوق الألفاظ".⁽¹⁾

ينتقل افلاطين إلى مسألة (الأمور الفكرية والعلمية) ويعالج مسألة الجمالية فيه، فهل أن التناسب مدخليه في تكوين النظرة الجمالية، هل بالإمكان تكوين نظريات في العلوم أو قوانين أو معارف من خلال التناسب بين النظريات أو تكوين رؤية علمية جمالية من توافق في الآراء الفاسدة، وهل أن لكل فضيلة حسن في النفس، وهل هناك تناسب وما هو التناسب الذي به يتم التأليف بين بعض النفس وبين مشاهداتها⁽²⁾.

بعد هذا التساؤل الذي يقدمه افلاطين يقدم نظريته في ادراك الأجسام للجمال، ادراك الجمال في الأجسام يكون بما تلمحه النفس ملحاً فتلتقط باسمه، ثم تعرفه وترحب به، تتكييف وفقاً له، أما القبيح فلا تستطيع النفس إلا أن تنسحب أمامه وتتنمّن عليه وترده مستغربة، هذا الاستقباح والقبول يرده افلاطين لكون النفس بحقيقة، أنها بجانب الذات المتعالية على كل الأمور فتضطر وتفرح وتسحب ما كان قريباً منها، وتطرد وتبعـد ما كان غريباً عنها، وليس في هذا الشيء ما يقود أو يعود إلى التجانس أو التناسب ويطلق افلاطين مصطلح (مطلق القبح) موضحاً موقفه إزاء النظرية الأفلاطونية في قياس الصورة الحاضرة بجماليتها إلى مثلاً لها في عالم آخر، أن ادراك الحسن والجمال لا يكون

(1) أفلطين، التاسوعيات، ص .86.

(2) ينظر، أفلطين، المصدر السابق، ص .87.

بمجرد التناصب أو تأثيره صورة تشبه وقائله في عام آخر، فالجسم جميل بسبب: "اشتراكه في عقل أتأه من عالم الإلهة"⁽¹⁾.

ويحاول أن يعالج مسألة الجمال بين ما هو في الجسم وما هو فوق الجسم، كمسألة البيت القائم في الخارج، مسألة البيت القائم في الذهن، حتى يستطيع الإنسان أن يحكم بالحسن (الجمال) على البيت الكائن في الخارج، فالبيت الذي في الخارج اذا أغفلنا النظر إلى الحجارة التي تكونه فهو مثلاً للبيت في الذهن وها تحدث كثرة موزعة بين الهيولى وظاهرة فيها، ولكن وجود صورة مثالية لها تجعل صورة الوحدة (ضابطة لهذه الكثرة): "اذا ما ادركنا صورة تبرز مشرفة على الصور الأخرى لمنا شعث ما كان مشتتاً في الكثرة، ورفعناه وسكناه إلى السرج الباطن بعد أن أصبح لا تقسيم فيه، ودفعاه إلى ذلك السر على انه يناسبه ويوافقه ويجانسه"⁽²⁾ ويصور أفلوطين الجماليات والأشياء الجميلة في الحسنيات بأنها ارتسامات أو أشباح قامت بعملية فرار من عالمها وجاءت إلى الهيولي المتکثرة فقادمت بتنظيمها وظهرت أمامنا جميلة باهرة⁽³⁾.

وهو يعالج أيضاً الجمال فيما فوق الحسنيات ما تدركه النفس وبطلب أن تبقى الحواس في السفليات ولا ترتقي معاً للحكم على ما تدركه النفس، وهذا من خصائص المشاهدة عند أفلوطين، وهنا التفادة رائعة يؤكّد أفلوطين أننا لا نستطيع أن نحكم على الأشياء الجميلة الحسنية إلا من خلال النظر إليها وادراك الحس فيها، فالمكفوف لا يستطيع أن يرى الأشياء الجميلة لعدم قدرته على رؤيتها والإحساس بها، فالأعمال الباطنية كذلك فمن لم ينشرح له صوراً من الأدراك والأعمال والعلوم التي لها مدخلية ببهاء الفضيلة لا يستطيع أن يدرك مظاهر العدل والعفة⁽⁴⁾.

(1) أفلوطين، المصدر السابق، ص 88.

(2) أفلوطين، التاسوعيات، ص 88.

(3) ينظر، أفلوطين، المصدر السابق، ص 89.

(4) ينظر، أفلوطين، المصدر السابق، ص 89.

ويصف أفلوطين من تحصل له هذه الأمور ويحصل له الأدراك النفسي أن يشعر بالفرح والجذب والطرب، وهذا يختلف اختلافاً واضحاً بين الأدراك النفسي وما يدركه الإنسان في الأدراك الحسي، الانفعالات تخبر النفوس بما لا نستطيع أن نراه، وأكثر نفوسنا أدراكاً هي النفوس التي تكون أشد حباً وهيااماً، كما يرى الحسن في الأجساد لا يكون بمستوى واحد عند من يرونها، فالجمال النفسي يختلف فمن كان يمتلك شعوراً أقوى يوصف بالعشق⁽¹⁾.

ثانياً: الذات الإنسانية كيف تدرك جماليات المشاهدة

يوجه أفلوطين ليدرك معاني هذا الجمال واللهة سؤالاً إلى الذين عاشوا اللحظات وكيف يستطيعون أن يفرقون بين حالة ما قبل الصلاح في العمل وبين حالة الاستعداد الروحي، أن ما يشعرون به ليس شكلاً أو لوناً أو حجم، أن ما يشعرون به نفوساً منزهة عن اللون المنطوية على العفة، أن كل ما يحصل بعد هذا الانجداب والصلاح عظمة النفس، والعفة الصافية وسلامة الطوية، والشجاعة في مظهرها المنطبع بالملوءة هو ارتياح واطمئنان، انه الروح الساطع الريادي الأصل وهي أمور نحبها انها الموجودات الجميلة⁽²⁾.

وهذه المرحلة لا يصل إليها الإنسان إلا بعد تهذيب النفس من الشرور التي علقت بها نتيجة اتصالها بالبدن وتطبعت بما يريده البدن، إنها حالة ذلك الرجل الذي سقط في الطين والوحول ولا يمكن أن يعود إلى جماله إلا بعد أن يزيل ما علق به من ادرأن الوحول، فالنفس لا تستطيع التحرر من الشرور التي علقت بها وليست بجواهرها إلا بعد أن تميّط عنها الانفعالات التي انسكبت بها نتيجة اتصالها بالبدن⁽³⁾.

ومجموعة الفضائل - التطهيرات - تصل إليها النفس بعد تنقيتها من مطالب الجسد وزراعاته هي العفة والشجاعة والفضائل، فالعفة تقطع كل صلة بالجسد وتهرب من

(1) ينظر، أفلوطين، المصدر السابق، ص .89.

(2) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص .90.

(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص .90-91.

الملذات الطاهرة، والشجاعة عدم الخوف من الموت، والمموت هو مفارقة النفس للجسد ولا يخاف المفارقة من كان يعيش (وتحده مع ذاته) وتحصل للإنسان كرامة توجب له احترام الدنيا، وبالفطنة يفكر من خلال عدولة عن الدينويات فالنفس بعد أن تطهر تصبح مثلاً وعقولاً وتمسي مجرد عن الجسد كل التجدد وتضحي روحانية كلها فكل الجماليات أما تحصل للإنسان من معين الحسن، مصدر كل جمال هو العلم الرباني، وبذلك نستطيع أن نوازن بين هذا القول وما ذكرنا من تساؤلات سابقة.

يتحدث أفلوطين عن ذلك الارقاء إلى العالم العلوي، عن حضور الذات الإنسانية بذات المدرك للجمال، ويستخدم عبارات من جماليات المشاهدة، ويؤكد وجوب العودة والارقاء إلى ذلك الخير الذي ترغب به كل نفس، هذا الخير شاهد أفلوطين عليه من يقول أنه قد رأه، ومن عرف راه الحسن، وهنا يؤكد أفلوطين كي نصعد إلى الخير الأبدى، توجه نحو هذا العالم وتتجدد مما لبسناه أثناء هبوطنا، فالنفس هابطة وأثناء هبوطها حصل لها تلوث لاتصالها بالبدن فلا بد أن تتجدد عنها ملن يرغب للصعود يجب يتظاهر ويخلع ما عليه من ثياب، ثياب الشهوات، لكي يصل إلى أقدس الهياكل عليهم أن يصدعوا عراة، ليدركوا: "القائم بتفرده وحده في صفاته وبساطته وقداسته، هو الذي يرتبط به كل شيء، والذي فيه تتحقق ببصرها الأشياء كلها فتفترز أيسها وحياتها وعرفانها بالروح، إذ انه علة الأيس والحياة والروح"⁽¹⁾.

وهنا يصف أفلوطين حالين حالة من شاهد، وحالة من لم يصل بعد إلى المشاهدة، فالذي لم يصل إلى المشاهدة يتصف بأنه أعظم عشقاً وحنيناً للخير، واعظم همه هو أن يتحدد به، أما المشاهد له فهو يسحر بحسنه، ويصاب بالبهتان والفرح ويشعر بالاضطراب البريء من كل ضرر، ويأخذ بالعشق الحق، ويحترق كل ما كان يظن أنه حسنة، ومن يشاهد الإلهة أو احدها لا يرغب بعد ذلك بحسن الأجساد ويستمد كل أموره من الملا الأعلى، ويصف أفلوطين هذا الحسن: "أقول: ما رأينا لو أنها شاهدنا ذلك الذي يوزع

(1) أفلوطين، المصدر السابق، ص 92

الحسن على كل شيء ويمد بالحسن كل شيء، باقيا في ذاته لا ينال شيء غيره، ولو بقينا هكذا في مشاهدته نتمتع به ونتحول إليه، فهل نعود في حاجة إلى حسن ما لأنه هو الحسن الأعظم وهو الحسن الأصلي يخلع الحسن على من يحبونه، ويجعلهم هم أيضاً أهلاً للحب⁽¹⁾.

فالشقي من ترك هذا الجمال وترك هذا الحسن واخذ بجمال الألوان والأجسام، وبهتم بالسلطان ومقامات الجاه، حقاً على النفس أن تسلك طريق المقاتلة، الجهاد الأكبر الاسمي الذي يصلها لذلك الحسن والذي من حقها أن تضحى لأجله بكل العروش وبكل سيادة على الأرض وحقها أن تزهد بكل ما في البحار والسماء اذا كان هذا الزهد " ما يؤمن الفوز برؤياه بعد توجيه الوجه اليه"⁽²⁾.

هذه الرؤية هي رؤية خالصة، الرؤية التي تساعدها على السير للوصول إلى الجمال، ولكن بعد أن ترك النظر إلى بهجة جمال الأجسام، وترك وراءنا وتحقق معنى الفرار إلى الجمال الأعلى " فلنفر هاربين إذا إلى الوطن المحبوب"⁽³⁾.

هذا الفرار هو ما يحقق الحسن الباطن والنظر الباطن، وبين أفلوطين الفرار بان نعود النفس على مشاهدة الحسن في المعاملات ثم في الأعمال، وهو لا يعني بالأعمال الفنية، بل يعني الأعمال التي يقومون بها أهل الصلاح والفضل، مثال النحات من أجل ما يقرب به أفلوطين الفكرة، فالنحات عندما يصنع التمثال يقوم بعدة عمليات قطع وصف وتنظيف وتمليس، وبهذا يخرج صورة للتمثال، فعلى الإنسان حتى يسطع أمامه بهاء الفضيلة وترى فيه العفة منصبة على القاعدة المقدسة لابد أن يزيح الفضول عن النفس ويسدد ما كان معوجاً فيها، فان تحقق وحدة الصفاء مع الذات وابتعد كل ما يمنعك من الشوق كنت

(1) أفلوطين: التاسعيات، ص 92.

(2) أفلوطين: المصدر السابق، ص 93.

(3) أفلوطين: المصدر السابق. ص 93

بتمامك النور الحق، المترى من كل قياس، وتكون بذاتك يقينا واحدا، فتصبح تلك العين التي تدرك الحسن الأعظم، وتلك الحقيقة (الحسن الأول) أو الخير والخير والحسن الأول واحدا عند افلاوطين وكمال الحسن قائما في الملا الأعلى.

ثالثا: درجات الجمال الإلهي بين الجمال الروحي والجسماني

وللجمال عند افلاوطين ثلاثة درجات أساسية هي:

1- الدرجة الأولى (الجمال المعقول):

وتكمّن أهمية الجمال المعقول عند افلاوطين في أنه خصه بالجمال الكامل التام، فإننا ندرك الجمال وقدر فيضه وأهميته من خلال معرفتنا الباطنة المستمدّة من العقل، فيكون هذا الجمال المستمد من العقل (من المثال المعقول)، وامتنعّكس على العالم المحسوس نوراً وضياء، مما يجعل النفس تحاول دائماً التطلع نحو هذا الجمال الإلهي السامي. فإن افلاوطين يفضل الجمال الروحاني على الجمال الجسماني، وبالتالي تكون الصورة المعقولة متقدمة من الجمال الروحاني وهي مصدر الجمال في العمل الفني⁽¹⁾، وفي العقل الأول جميع الأشياء وذلك لأن أول ما فعله الفاعل الأول هو العقل، الذي فعله ذا صور كثيرة وممتدة وفي كل صورة من هذه الصور جعل جميع الأشياء التي تتناسب معها، فهو فعل كل صورة وحالتها في وقت واحد أي معا، فلم يفعل واحدة قبل الأخرى أو شيء بعد شيء، وأنما كلامهما معا وفي دفعة واحدة ولم يبدع بعض صفاته في وقت ولآخر في وقت آخر كما هو الحال في الإنسان الحسي⁽²⁾.

كذلك ربط افلاوطين بين الفن والعالم العقلي، والهدف من ذلك هو أن الجمال هو الوسيلة التي تؤدي بنا نحو ادراك الحقائق، وقد قدم لنا مثلاً يوضح من خلاله أهمية

(1) ينظر: عزت، ناهد نصر الدين: التأمل والإبداع في فلسفة افلاوطين الجمالية، ص 54.

(2) ينظر: بدوي، عبد الرحمن: افلاوطين عند العرب، ص 63، وأيضاً ينظر: غالب، مصطفى: في سبيل موسوعة فلسفية - افلاوطين، ص 63.

العقل ومدى اثره في تحقيق الجمال من خلال المقارنة بين حجرين: الأول لم تطرأ عليه الصناعة، فهو باقياً كما هو على شكله الأصلي، أما الثاني فقد طرأت عليه الصناعة فتحول إلى تمثال آلة أو تمثال إنسان. ثم أصبح من حيث كونه تمثال آلة، تمثال لآلهة الفن والجمال، واصبح من حيث كونه تمثال إنسان، تمثال إنسان صنعه الفن جاماً فيه كل أصناف الحس والجمال فالحجر بفضل الصناعة أصبح حسناً في صورته، وليس لأنه حجر ولا لصار الحجر الآخر أيضاً حسن، بل أن الصناعة هي من جعلت منه حسناً وجميلاً، فهي التي أضافت إليه الصورة الجميلة بعيدة عن الهيئة الأولى التي كانت أصلاً في دماغ الصانع قبل أن تصبح في هذه الهيئة⁽¹⁾.

أي أن الفنان الذي صنع التمثال من خلال ما عنده من قوة باطنية استمدتها من الصورة التي محفوظة في ذاكرته من عالم المثل ومحاولته تجسيد هذه الصورة في عمله الفني، فيستمد تمثاليه جوهره الأصلي من العالم المعقول. ولا يطبق هذا على فن النحت فقط، بل أكد افلاوطين كذلك على فن العمارة مقدماً دليلاً على هذا الرأي. يقول أن المهندس الذي يقوم ببناء مبني معين، يهتم به حتى يصل إلى أروع هيئة وفي غاية الجمال، فهل يعود جمال هذا المبني إلى شكله أو لونه الأصلي؟ يجب افلاوطين بلا، إنما يرجع إلى مدى مطابقته للصورة المثلالية الأصلية أو الفكرة التي في ذهن المهندس التي يصمم على أساسها المبني⁽²⁾.

ومن الواضح أن افلاوطين قد استمد مبادئ فلسفته الجمالية من أفلاطون حيث أخذ بيبحث عن الجمال في العالم المعموق المثالي، وطالب الفن أن يحاكي الأصل والضلal، ونأتي بالفن من كل الاتجاهات الحسية. غير أن تصوف افلاوطين وبعده عن العالم المادي السفلي أدى به إلى تشبيهه الجمال بالنور الباطني التي تستمد منه النفس نورها

(1) ينظر: افلاوطين: التاسوعيات، ص 484، وأيضاً: ينظر: مطر، أميرة حلمي: فلسفة الجمال وأعلامها ومذاهبها، ص 89

(2) ينظر: عزت، ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلاوطين الجمالية، ص 55

وتضيء به كل شيء. وقد يشع النور من خلال الصور، وقد لا يكون التنااسب المحسوس الظاهري جميلا، لأن ما يكون في الحس مشوها وقد يرمي إلى ما وراء الحس من الجمال. وإن ملاحظة سقراط التي بينها للمصورين بأن يهتموا بتعابير الوجه والعين عن الخير الباطني إنما كان لها الأثر الكبير على فلسفة افلاطين اتسمت لنزعة رمزية في الفن تلخص في تجاوز المحسوس إلى ما وراءه من مبادئ العالم المعقول، فكل ما هو لا يحمل آثار العالم المعقول لا يكون جميلا ولا موجودا، لأن الوجود كله يعود إلى العالم العقلي، ويدين بوجوده لقوانيين العقل. بهذه الرمزية الميتافيزيقية يزول القبح من العالم الحسي الظاهري، لأن كل الموجودات إنما توجد بفعل مشاركاتها في الحقيقة العقلية التي نجد فيها الوجود بالخير والجمال⁽¹⁾.

2 - الدرجة الثانية (الجمال النفسي):

تتطلع النفس دائما نحو الجمال، لا سيما الجمال الإلهي، فهي دائمة في اشتياق إلى رؤيتها، وتتجه باستمرار نحو العالم المعقول كي تتأمل جماله، وتحتفظ برأيتها، فيما يحيط بها في أبداع الكون وتشكيله حسب هذه الرؤية، وخلق مادته خلقا جماليًا وفقا للجمال المعقول، فالنفس تعد حلقة الوصل بين العاملين العلوي (المعقول) والسفلي (المحسوس)، فهو يتطلع نحو مبدأ الجمال، ثم تخلق مادة الكون بحسب ما رأيتها في العالم المعقول. تلك هي الدرجة المتوسطة للنفس بين العاملين العقلي والحسي، وهذا يعود إلى مدة قدراتها على التلقي والأبداع في الوقت نفسه، وكلما زاد تأملها لهذا العقل كلما زادت قدراتها على الخلق والأبداع، وذلك لأن العقل هو المبدأ الأساسي الذي تستمد منه النفس جمالها ومن ثم جمال الكون والعالم الأرضي⁽²⁾.

(1) ينظر: مطر، أميرة حلمي: فلسفة الجمال وأعلامها ومذاهبها، ص 91

(2) ينظر: عزت، ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلاطين الجمالية، ص 57

وبهذا الوصف الذي وصف به افلوطين اشتياق النفس وتطلعها نحو العام العلوي لرؤيه جماله قرب بين تجربة التذوق الجمالي وتجربة التذوق الصوفي، بل جعل من تجربة التأمل الصوفي الغاية القصوى للتجربة الجمالية وذلك لأن الاستجابة الجمالية للفن لا تكون غاية بذاتها بل انها تستمد قيمتها الجمالية من كونها دالة على الحقيقة العقلية الروحانية، مثلها مثل الاستجابة لجمال الكون والطبيعة باعتبارهما يستمدان نورهما من المبدأ الإلهي والعلة الأولى التي تضع في نفوس الصوفية الشعور الدائم بالشوق الدائم نحو العام الروحياني ورؤيه الجمال الروحياني والخير الأقصى⁽¹⁾.

فالنفس بعد أن تركت العام الحسي وارتقت صعودا إلى العام الروحياني، فإنها أصبحت تشاهد الأمور الروحانية، وتعمل بما يليق بها هذا العام العلوي، فإنها لم تتذكر العام الحسي. فإذا استغرق الإنسان في وجه من وجوه العرفان، صار لا يعمل سوى أن يدرك ويشاهد. فالعرفان لا يقوم على أمور انتهت وانقضت. ولا يخضع للزمان أبداً. ما دامت الروحانيات في حيز الأبد وليس في حيز الزمان. فالذكير صار أمرا مستحينا في الملا الأعلى، وليس في الأمور الدنيوية فقط، بل في الأمور الروحانية أيضا⁽²⁾.

وإذا أردت النفس الحصول على هذا -رؤيه الجمال الروحياني- فلا بد من الابتعاد عن كل المحسوسات الجزئية المتکثرة، أي أن تتحرر النفس من أي نوع من أنواع التبعية أو الهوى لكي تتمكن من تحقيق غايتها وإلهامها أو إشراقها عن طريق الاتحاد بالواحد، وهذا التحرر يكون خارجيا وداخليا في نفس الوقت، فالبعد عن الشهوات والملذات الخاصة بالجسد في عالم الأرضي المحسوس والعودة بالنفس إلى الوراء في داخليها، وأيضا تعويد النفس على أن تتطلع للجمال الروحياني للنفس الخفية في الطبيعة وقوائينها وترك طلب الجمال المادي، وقد شبه افلوطين تطهير النفس وتحريرها من قيودها وخلاصها من أغلالها

(1) ينظر: مطر، أميرة حلمي: فلسفة الجمال أعمالها ومذاهبها، ص 92

(2) ينظر: افلوطين: التاسوعيات، ص 353

وهي تحاول الصعود إلى العالم العلوى والاتحاد بالواحد، بأولئك الذين يخلعون عنهم ملابسهم القديمة
الدنسة قبل دخولهم إلى الأماكن الطاهرة المقدسة في المعابد⁽¹⁾.

فالنفس اذا انعكفت على نفسها وتظهرت تماماً مما هو غريب عنها، ارتفعت في مجال المعرفة
ووصلت إلى مرتبة الاتصال المباشر بالله عن طريق التذوق الصوفي، وهي تجربة عبر عنها افلوطين
بأساليب مختلفة، ليقربها للقارئ، فيصف النفس عند حدوثها بانها لا تفكّر بل ترتفع على كل فكر وتحدد
بما تشاهده، فعندئذ لا تكون في مجال المعرفة العقلية أو الحدسية بل بصدق ما يسميه افلوطين بالجذب
الذى تصل به النفس إلى حالة السكون عند اتصالها بالواحد، وهذا الحال لا تتحقق لكل الناس. وأنما
للفلسفه وحدهم ولوقت قصير. فتغمر النفس بنور المصدر الأول للوجود.

وحيث افلوطين عن التجربة الصوفية (الجذب) يصدر عن تجربة شخصية مبداهها التأمل الباطن،
وتطهير النفس من كل العلاقة المادية، ويروي فورفوريوس انها لم تحدث لأفلوطين إلا أربع مرات طول
مدة اتحاده به⁽²⁾.

إذن لا بد من اللجوء إلى الخير الذي ترغب فيه كل نفس، والحسن إنما هو مرغوب فيه على انه
الخير، واليه تتجه الرغبة، وندركه للوصول إلى العالم الأعلى، وتتخلص به النفس من كل ما يتعلق بها من
علاقة مادية في هبوطها إلى الجسد، فإذا تجاوزت كل ما هو غريب عن الله، شاهدت ذلك المبدأ الأول
القائم بذاته، وعرفت صفاته وبساطته وقداسته فهو علة الحياة والوجود والجمال، وهو الحسن بذاته،
وهو من يوزع الحسن على كل شيء، باقياً بذاته لا يعتمد على غيره ومن أجله جاهدت النفس وكابت
حتى لا تحرم من المشاهدة العظمى التي تسعى إليها⁽³⁾.

(1) ينظر: عطيتو، حربى عباس: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، ص176-177

(2) ينظر: مطر، أميرة حلمى: الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها، ص 427

(3) ينظر: افلوطين، التاسوعيات أفلوطين، ص 91-92

ويمكن القول أن الموقف الجمالي له جانبان:

- التأمل: (وأساسه العقل)

- الشعور الوجداني: (الذى يدفع النفس نحو الجمال للارتباط والتعلق به).

الجانب الأول: التأمل

يحصل التأمل للنفس عندما تتأمل العقل الكلي، وبعد تأملها له تتمكن من القيام بأبداع الكون، وهي تنتظر إشارة منه لكي ترتفق نحو النور الذي يصدر عن الواحد (الأول)، التي تمنى أن تحيا بجانبه، ولأنها ترتبط بالنفوس الجزئية تحاول دائماً أن تتوجه نحو إشعاعها، لأنها أكثر راحة عند اتحادها بالعقل، وهذا لا يتحقق إلا من خلال التأمل الذي يتاسب مع طبيعتها، فالتأمل ترى الإشعاع الذي يجذبها نحوه. فالتأمل هو وسيلة النفس للوصول إلى جوهر الجمال، وقدم لنا أفلوطين دليلاً يثبت صحة رأيه يقول: أن الجمال الأول الكلي، يستحيل أن يوجد أي نقص في أجزاءه لأنه أصل للتأمل، فهو صورة معقولة وموضع للتأمل، وهذا ما يجعل النفس في شوق دائم إليه ورغبة في رؤيته⁽¹⁾. وغاية التأمل هي معرفة حقيقة العالم العقلي، ونتيجة هذه المعرفة هي الرؤية النقية للأشياء الموجودة في عالم الحس، وهذه الرؤية لا تقبل القسمة والتحليل، ولا تقبل التركيب أيضاً، وما حقيقة العالم المعقول، إلا تعبير صادق عن حياة التي نعيشها في عالمنا هذا وفلسفة التأمل عند أفلوطين هي فلسفة الوحدة، أي وحدة العاملين العقلي والحسي على حد سواء، والغاية من هذا التأمل هي الوصول إلى حقيقة المحسوس⁽²⁾.

ويتخد التأمل عند الإنسان شكلاً من أشكال التسامي، أو شرطاً من شروط التسامي البشري نحو الاتحاد بالواحد. ولا يكون فعل التأمل الأسمى لدى الإنسان إلا عن طريق المشابهة والابتعاد عن الحركة وعن العمل الخارجي، والانعكاف على الذات،

(1) ينظر: عزت، ناهد نصر الدين: التأمل والإبداع في فلسفة أفلوطين الجمالية، ص 58-59

(2) ينظر: عويضة، كامل محمد: فلوطين، 65

حتى يتحقق الاتصال بالله باطنياً وإرادياً وعقلياً، فالإنسان هو صورة مصغرة عن العالم العقلي، وهذا ما يجعل التأمل الباطن في الذات تأملاً بالعالم العلوي. كما معرفة الذات تؤدي إلى معرفة الوجود بأسره فالإنسان يفهم ذاته عندما يدرك الكون، ويفهم الكون بإدراكه لذاته، فالتأمل بالواحد هو تأمل بالانا (الذات) وهذا في نهاية المطاف متصلان⁽¹⁾.

ويقدم افلوطين للإنسان بعض النصائح بقوله: "ابحث عن الله بأمان وبواسطة مبدأ كهذا واصعد إليه، فهو ليس بعيداً قط، سوف تتوصل إلى ذلك، فالوسطاء (بينك وبينه) ليسوا كثيرين"⁽²⁾، فإذا كان "بعدها عنه ليس بعداً مكانياً بل انتقاشاً مكانياً، فالاجتهد لبلوغ الكمال الخلقي والعقلي هو إذا أسمى أنواع التأمل، واصدق السبل لتحقيق غاية هذا التأمل وهي الاتحاد، على أن يكون هذا الاجتهد زهداً بالدنيا وبكل شيء سوى الله⁽³⁾.

الجانب الثاني: الشعور الوجداني.

الشعور الوجداني هو من يدفع النفس نحو التعلق بمصدر الجمال، فهو الذي يعطيها الإحساس بنشوة داخلية، وشعور باطني يقودها نحو لذة تزداد كلما ازدادت قريباً من منبع الجمال، ويقوى بها السرور والشوق كلما ابتعدت عن الإحساسات المادية وتكريس اهتمامها على تأمل الجمال السامي أي الجمال الإلهي.

فالجمال السامي هو الجمال الحقيقي المطلق، غير الزائف، فهو الذي يدفع النفس نحو التأمل بالعالم المعقول بهدف رؤيته ومن ثم الاتحاد بالواحد. ويجعل النفس تكتشف الاختلاف بين الجمال السامي، والجمال المحسوس (المادي)، فالأول حقيقي والثاني زائف وزائل⁽⁴⁾.

(1) ينظر: خالد، غسان: افلوطين (رائد الوجدانية ومنهل الفلسفة)، 208 - 209

(2) خالد، غسان، فلوطين (رائد الوجدانية ومنهل الفلسفة) ص 209

(3) خالد، غسان: المصدر السابق، ص 209

(4) ينظر: عزت، ناهد نصر الدين: التأمل والإبداع في فلسفة افلوطين الجمالية، ص 59

يقول افلاطون إن الحسن والجمال المادي متضمن في حيز البصر، وأيضاً في حيز السمع بحيث ندركه من خلال الألفاظ، أو من خلال ما نراه في الطبيعة، كما أنه متضمن في الموسيقى في مختلف ألوانها في النغمات والتوقعات. وكذلك من يرتقي من مستوى العام الحسي إلى مستوى العام العقل يتمتع في بالحسن في العادات والحالات والعلوم، بالإضافة إلى حسن الفضائل⁽¹⁾.

ويطرح افلاطون تساؤلات حول موضوع الجمال المادي ومنها: ما الذي يجعل البصر يدرك الحزن في الأجسام وما يجعل السمع يستجيب إلى الحزن في الأصوات والنغمات؟ أما ما يتعلق بالنفس فهل يكون الحسن في الجسد شيء وفي غير الجسد شيء آخر؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تتعلق بهذا الموضوع، لكن من المهم أن نعرف بما يكون الشيء جميلاً وما الذي يجذب الأنظار نحوه؟ أي هل يكون الجمال متضمن قيمته الجمالية من ذاته؟ أم انه يستمدتها من اختلاف الصور والأشكال التي يتضمن فيها؟

يكاد الناس كلهم يجمعون على القول بأن تناسب بعض الأجزاء إلى بعضها وتناسباً مع الكل، بالإضافة إلى لطف الوان الوجه أيضاً، هو ما يجعل الشيء حسن المنظر. فالتناسب والتوازن هو ما يجعلها جميلة. فان الحسن في نظر هؤلاء الناس لا يكون منتظماً في البسيط بل متضمن في المركب- الكل -، وبالإضافة إلى ذلك فأن الحسن هو للكل، أما الأجزاء فهي ليس لها جمال بحد ذاتها، بل أنها تأخذ جمالها من الكل⁽²⁾. لكن هناك تساؤل كيف يكون التناسب والتوازن مقاييس الجمال في الأمور الفكرية والعلمية، وجمال النفس وجمال الفضيلة والقوانين والأنظمة؟ فأين يكون التناسب فيها؟

(1) ينظر: افلاطون، تاسوعات افلاطون (التابسوقة الأولى)، ص 86 وأيضاً : ينظر، ناهد نصر الدين: التأمل والإبداع في فلسفة افلاطون الجمالية، ص 60

(2) ينظر: افلاطون، تاسوعات افلاطون (التابسوقة الأولى)، ص 86

ينتقد افلاطون في تاسوعة الأولى رأي القائلين بان جمال الشيء يعود إلى التناسق والتناسب بين أجزاءه. ورأيهم يؤدي إلى أبطال بساطة الشيء الجميل ويصبح مربعا، بينما الجمال الحقيقي هو جمال الكائن الروحاني البسيط البعيد عن أي تركيب. بالإضافة إلى ذلك فالشيء لا يكون جميلا في حد ذاته إلا إذا صار في المركب لأنه يستمد جماله منه. وأيضا فلا يمكن تطبيق مبدأ التناسق على جميع الموجودات على الرغم من كونها جميلة، كالأشعة الشمسية البسيطة، والبرق والصوت، والذهب، ووجه الإنسان الذي تارة يكون جميلا وبشعا تارة أخرى بدون تبدل في تقاسيمه. فضلا عن العقل، والقوانين، والمواعظ، والعلم، والفضيلة، فالجمال لا يكون في التناسب والتوازن، بل في الفكرة التي يعبر عنها، أي بإيحائه الباطن وغير المظهر الخارجي في الحسن⁽¹⁾

ولقد أرجع افلاطون قيمة الجمال إلى " خاصية مهمة وهي القدرة على (الإشعاع) التي تعطينا الإحساس بالجمال سواء أكان هذا موجودا في الحسن من الأفعال والأراء وأداب السلوك، أم في الضمير الخلقي، فلم يقتصر الجمال على شيء محدد، بل قرر أنه موجود في جميع الأفعال، وأيضا في ثمار الفضيلة، وفي جمال النفس، كل هذه الأنواع يجمعها شيء واحد هو (الشعور الجمالي)"⁽²⁾.

أذن فالقدرة على الإشعاع هي التي تجعلنا نشعر بالجمال، فالجمال لا يتعلق بشيء محدد، بل انه موجود في كل الأفعال والألفاظ، وأيضا في الفضيلة وبالذات (العفة والشجاعة والعدالة)، وفي النفس، وحتى في وجود البشر، فكل أنواع الجمال يجمعها الشعور بالجمال.

وكل أنواع الجمال هذه هي جمال مادي طبيعي، أي تنسب إلى الطبيعة، إلا أن الجمال في النفس أفضل وأكرم من الجمال في الطبيعة، بل أن الحسن الذي في الطبيعة هو

(1) ينظر: خالد، غسان: افلاطون (رائد الوحدانية ومنهل الفلسفة)، ص 225 وأيضا: عطيتو، حربى عباس: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، ص 173

(2) عزت، ناهد نصر الدين، التأمل والإبداع في فلسفة افلاطون الجمالية، ص 60

من الحسن الذي في النفس. وأنما يظهر لك الحسن النفسي في المرء الصالح، لأن المرء الصالح اذا الفى عن نفسه جميع الأمور الدينية وزينها بالأعمال الفاضلة الحسنة أفاد على نفسه النور الأول من نوره وصارت صافية بھية. ينير النفس بواسطة العقل ولا يستمد نوره من شيء، بل هو مصدر النور الأساسي الذي يوجد في العالم العقلي^(١).

فالجمال في النفس أشد من الجمال في الطبيعة فهو أصل الجمال الذي في الطبيعة. كما أن البنية المعنوية للحسن في النفس تكون أشد وضوحاً في معاملها وخطوطها، وتزداد حسناً يوماً بعد يوم فبعد أن تزيينت النفس ونشرت نورها المستمد من المصدر الأول (الحسن الأصلي)، تجعلنا ندرك كيف تكون البنية المعنوية المتقدمة عليها. وهذه البنية تبقى في ذاتها ومع ذاتها، لا تقبل على شيء، ولا توجد في شيء غير ذاتها ومبعدتها هو الحسن القائم بذاته في النفس، وإن الصورة التي تؤخذ عنه إنما تكون صورة أقل منه مقاماً وأدنى مرتبة^(٢).

رابعاً: الرؤية (المشاهدة)

كل الموجودات ترغب في المشاهدة وتحدق دائماً إلى هذه الغاية. وهذا لا ينطبق على الإنسان الناطق فقط وإنما على الحيوانات والنباتات والأرض التي يتولد فيها. فكل ما هو على وجه الأرض يتشوق دائماً إلى هذه الرؤية الروحانية. وهذه الرؤية تختلف من شيء إلى آخر، فكل شيء ينال منها نصيباً بحسب ما قدر له طبعاً. وتكون هذه المشاهدة تارة حقيقة وأخرى أثراً وتقليداً لها كما هي أنها قد تكون هي السبب في اللهو والجد عند الطفل أو عند الكهل فالطفل يطلبها لاهياً بينما الكهل يطلبها جاداً. أذن فالمشاهدة هي غاية كل أعمالنا^(٣).

(1) ينظر: غالب، مصطفى: في سبيل موسوعة فلسفية - أفلوطين -، ص 58 - 59

(2) ينظر: أفلوطين، تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الخامسة)، ص 483

(3) ينظر: أفلوطين، تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الثالثة)، ص 280

فالحضور الإلهي عند افلاطين أمر صريح. وشعور الكائن للتوقع إلى اللقاء بالأحد هو رد فعل طبيعي وحتمي لديه، وذلك لأن هذا الحضور الإلهي ليس فعلاً عرضياً طارئاً لدى الأحد، بل هو فعل كيّونني فيه ملتحماً التحاماً كلياً بالوجود وبالكائنات كافة، وهذا الارتباط بالواحد، هو ارتباط وثيق بين كائن الزمان ومثاله العلوي. فتُبطل المسافة بين الأدنى (المخلوق) والأعلى (الخالق)، فيصير العالم العلوي ومصدره الإلهي في متناول يد الإنسان. فالأشياء الغير حية تتعلق بالنفس بالخير في ذاته من خلال العقل الكلي، وكل موجود يحصل على نصيبه من الخير الإلهي لأن كل كائن هو وحده وهو كائن، فضلاً عن مشاركته لصورة نوعية (مثال) فهو لا يشتراك إلا إذا صورة الخير. وهكذا تؤدي النفس الكلية وضيوفها، ويسعى إلى الواحد بالشوق التدريجي بواسطة العقل، لتكون في تألف مع ذاتها ومع الوجود ومع الواحد في وحدة واحدة تشبه دائرة النور التي تدور حول محورها والساعية للارتداد إليه. وما ينطبق على النفس ينطبق على سائر الموجودات المتشوقة إلى رؤية الواحد حسب قدرتها وعمر وضيوفها الطبيعية. ويصير الكائن يتوقع إلى الله توقاً فطرياً لأن الواحد هو الحقيقة التي ينزع إليها كل شيء⁽¹⁾. فكل كائن يبدأ بمشاهدة العالم الحسي ثم يتصعد بهذه المشاهدة للوصول إلى العالم العقلي، ثم الواحد، والاتصال به بعد ذلك وهذا هو هدف التأمل.

فالرؤيا عند افلاطين هي الوسيلة التي تنسى الذات الإنسانية لأنها تقوم بنفس الدور الذي تقوم به النفس الكلية وهي التأمل والأبداع الذي لا بد أن يعتمد على ادراك حقيقة الجمال ومعرفة جوهره، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بعد التأمل، أي تأمل الكون ومن ثم تأمل ذاتها الباطنية ومن ثم تأمل العالم المعقول⁽²⁾.

(1) ينظر: خالد، غسان: افلاطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلسفه)، ص 204 - 205 وأيضاً ينظر: أبو حسين، محمد رزقاً موسى: المؤثرات الدينية في فلسفة افلاطين، ص 253

(2) ينظر: عزت، ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلاطين الجمالية، ص 92-93

وعملية الرؤية تنتهي عن طريقين هما: الذات التي ترى الموضوع الذي يرى. والغاية من هذه العملية هو الحصول على الوحدة بين الرأي والممرئ، أي التخلص من الثنائية بين الذات والموضوع، فلا بد من اتصالهما معاً، لأن انفصالهما يستحيل تحقيق الرؤية الإلهية، لأن الوحدة هي الأصل في عملية الرؤية^(١). ويشكل سعي الكائن إلى الوحدة في ذاته ومع عليته دوراً ديناميكياً توجهه إلى الواحد. فالوحدة هي المحور الأساسي لاهتمام فكرة افلوطين.

كما أن مقياس وجود الكائن هو وحدته الذاتية، التي تكون بمثابة جواز عبوره الوحيد من التبعثر في الصيرورة إلى الإمام على ذاته في الأزل، أي من التجزء والقسمة في الماداة إلى التوحد والاتصال بعام الحقيقة، من البعد عن الواحد إلى التسامي والاتصال بالمصدر الأول. فيتخد الفرد بالكل، وهذه هي الغاية القصوى النهاية لكل فرد في هذا الكون^(٢).

وكذلك هذا التوقي إلى الواحد لا يكون فقط عملاً إرادياً أو معرفة عقلانية واعية، لأننا في أي حال من الأحوال نمتلك الشعور الدائم بحضوره حتى لو لم نحبه أو ننسى إليه. فيقول افلوطين أن الحضور الإلهي في الوجود هو عليه و شامل حتى لتبطل الحياة خارج هذه الذات الإلهية^(٣).

ويقول افلوطين: "أن المهم هو أن يصبح المرء قادراً على رؤية العظمة التي تعلو رأسه، للوصول إلى هذا السمو يجب أن نلاحظ بأن الجمال المدرك في الأشياء المادية هو جمال مستعار"^(٤). ويذكر تلميذه (فورفوريوس) بان أستاذاه افلوطين قد حصل له هذا

(١) ينظر: بالي، مرفت عزت محمد: النزعة الصوفية في فلسفة افلوطين (رسالة ماجستير)، ص 363

(٢) ينظر: خالد، غسان: افلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلسفة)، ص 205

(٣) ينظر: خالد، غسان: المصدر السابق، ص 207

(٤) عطيتو، حربى عباس: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القدية، ص 174

الشعور حوالي أربع مرات، حين كان عمره 68 سنة، شعر بالسعادة قرب الله، والاتحادية، شعورا لا

يوصف⁽¹⁾.

فكل من يرتفع من مرتبة العالم الحسي- مرتبة الصعق إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق، إلى الهدوء والسكينة بعد الخوف، يصبح وكأنه هو الله، أو بعبارة أخرى يعرف بأنه هو الله. ولا يقصد هنا بالمعرفة أن يكون ذات موضوع، بل أن تكون الذات هي الموضوع، والموضوع هو الذات، فيكون الاثنين في هوية واحدة مطلقة.

وفي هذه الحالة تسقط أيضا التفرقة بين العاقل والمعقول، بل يصباح شيئا واحدا. وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثير والتغيير من حال إلى حال، يصبح في حالة من الهدوء والسكون والطمأنينة الخالصة، كما وهذا ما يسمى بحالة (النفس المطمئنة) عند المتصوفين المسلمين، أو حالة (الاتحاد بالله)، وحالة خروج الإنسان عن ذاته، واتحاده الواحد (الذات الإلهية). ولا تأتي هذه الحالة إلى الإنسان باختيار أو إرادة، بل انها تأتي وكأنها نور يهبط عليه، أي أنه لا يجاهد من أجل الحصول عليها، وأنما ينتظر حصولها له⁽²⁾.

هكذا يستشعر الإنسان توقا إلى أحد، سواء شاء أم أبي، حتى لو كان نادما، فكل شيء ستوق إلى غاية واحدة بضرورة طبيعية وهي الاتحاد بالواحد، كأنه يدرس عجزه عن أن يوجد بدونه. فالجمال الذي يجذب اهتمامنا ويوقف علينا الحب لا يدركه إلا العارفون وفي حالة اليقظة. أما (الله) فهو هدف مولود معنا، ورغبة موجودة فيما مدى الحياة، موجودة حتى عند النائمين، فيمثل هذا التوق إلى الله حلم عالم الزمان في الخلاص من ذاته، لكنه حلم مكثف في النفس البشرية، فيتعزز الإنسان بالتقاط لحظة الاحتكاك وجданيا، وتأدية الشهادة عن ذلك⁽³⁾

(1) ينظر: جيمس، وليم: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنطي، مراجعة: زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، بلا طبعة، 1962م، ص 105 وأيضاً ينظر: الجبر، محمد، الاختلاف في الفلسفة اليونانية، ص 235

(2) ينظر: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 150

(3) ينظر: خالد، غسان: أفلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلسفه)، ص 207 - 208

خامساً: الحب الإلهي (العشق)

هناك تساؤل يضعه أفلوطين في تاسوعة الثالثة حول هذا الموضوع.

وهو: هل أن الحب هو الله أو جني أو انفعال في النفس؟

في بداية الأمر يتوجب علينا أن نطلع على آراء الفلاسفة السابقين الذين اهتموا بالبحث في هذا الموضوع، ومنهم أفلاطون الإلهي الذي قد كان دون العديد في مؤلفاته بما يخص (الحب). ففي رأيه أن الحب ليس انفعالاً لا يحدث في النفس فقط، وأنما أنه جني أيضاً، وإن الانفعال الذي ننسبه إلى الحب فهو يحصل في نفوس كانت ترغب في الاتصال بجمال ما. وهذه الرغبة أما أن تكون سابقة في الحسن ذاته، أو لدى من يحاول أن يشبعها بارتكاب القبيح. والقبيح لا يتفق مع الطبيعة، وهو كذلك مع الله أيضاً. لأن الطبيعة أصلها الملا الأعلى. ومن يود الحصول على مثل هذا النوع من الحب فهو ليس حب الحق البالги، أما من جمع بين هذا الحب وبين الشوق إلى الخلوود، فإنه يود الحسن الدائم الباقٍ⁽¹⁾.

أما الحب من حيث أنه الله، فيتصوره هكذا ليس العوام فقط، بل أفلاطون واللاهوتيون. وإن مما لا شك فيه أن ما يقوم به ذاته فهو ذاته ويخرج من ذات تكون أدنى منه، فإن النفس الإلهية أينما هي ذات صدرت من القوة المتقدمة عليها، وهي تحدق دائمًا بها، وتفرح برؤيتها، وتكون في حالة شعور كأنها اللذة. أما إذا كان الحب من حيث أنه الجني الذي يوصف بأنه يرافق الإنسان وهو (الحب) لدى كل شخص. وهو الذي يكون في كل نفس ومصدر نزعتها الفطرية، وما كانت النفس تفعل كما تريده فطرتها فتلد (الحب) وتبقى كما هي في ذاتها. وكمال النفس الكلية حبها الخاص بها، فالنفوس الجزئية أيضاً لها حبها الجزئي أيضاً، وكل نفس غير منفصلة عن الأخرى، فتتصبح النفوس الجزئية نقاًساً واحدة، كذلك الأمر فـ(الحب)الجزئي من (الحب) الكلي أيضاً، فالحبالجزئي في النفس الجزئية أيضاً (الحب الأكبر) في النفس الكلية (الحب) الكوني في كل ناحية من نواحي العالم. يجتمع ثم يتوزع هذا الحب الواحد في الكثرة، فيظهر متى يشاء في

(1) ينظر: أفلوطين: تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الثالثة)، ص 232-233

الكون، وينتشر بمختلف أشكاله في العالم. فالنفس هي أم (الحب)، والحب هو فعل النفس وهي تنزع إلى الخير والغاية من هذا (الحب) هو أن يدفع كل نفس نحو الخير⁽¹⁾.

وحاول أفلوطين التوظيف بين جدل الحب الصاعد وجدل الحب النازل عن طريق فكرة السلم الإلهي الذي يسمح بالصعود والهبوط معاً. وإذا كان أفلاطون قد اقتصر على القول بوجود صعوداً من جانب الإنسان إلى الله بدون وجود هبوط من جانب الله إلى الإنسان، إما أفلوطين وضع لنا نظرية في الفيض أي الصدور والفيض عن الله، وهذا الفيض فيه ضرب من الهبوط، وإذا كان أفلاطون قد ذهب إلى أن (الآيروس)⁽²⁾ هو حب الإنسان لله ولا يمكن نسبته إلى الله، فإن أفلوطين يقول: إنما هو علوى يهتم بما هو أرضي ويعمل على تزيينه في الوقت ذاته⁽³⁾. الطاقة الدينامية التي تحرك قواعد العقل. وهذا ما يجعل الجمال البذرة الصوفية التي يرعم فيها العقل، كائن تكون مهمة الجدل هي بيان ما سبق في الانهيار والتعجب بالجمال العلمي، فيكون بالإضافة إلى التسامي العقلي الفلسفى تسامي فني عاطفى لا تحاك انطلاقات العقل إلا من خيوطه. فيشعر الإنسان وكأنه والجمال أمرا واحدا، أي الجمال الكلى. ولنلمس بصمات أفلاطون التي تركها لا أفلوطين فالجمال، عند الأول يولد الحب ليكون هذا الحب الطريق إليه (الجمال) وهو مشاركته بين المنظور ومثال الجمال، ودرجاته التصاعدية، ويظهر لدى الإنسان في عقله وأخلاقه إذا استطاع أن يتخلص من الجسد والشهوات، ويشكل غاية كافة الموجودات إذا يتحرك نحو الوجود كله، لأن الخير الأقصى هو الجمال بالذات⁽⁴⁾.

ومعنى هذه الحالة أن يكون "الإنسان عن طوره وعن نفسه، فهي حالة أشبه ما

(1) ينظر: أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص 235 - 236

(2) الآيروس: هو الحب الذي من مقام ما تنظر اليه النفس وتحدق فيه بعد أن ترى الذات الإلهية، وجاء (الحب) نسبة إلى اسم (أيروس) وهو وليد النفس العلوية الذي يشاهد الملا الأعلى وهو منه؟: أفلوطين: تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الثالثة)، ص 235

(3) ينظر: عطيو، حري عباس: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، ص 184

(4) ينظر: خالد، غسان: أفلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلسفة)، ص 229 - 230

تكون بحالة الجنون في العشق، أو حالة النشوة في السكر وفي هذه الحالة يسقط كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجودا، فتكون النفس في حالة الفناء والطمس والمحو؛ أعني أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها ويصبح كل شيء في حالة في حالة عماء وهو ما يسميه الصوفية المسلمين بـ"حالة (الغراب الأسود)"، وما يسميه المتصوفة المسيحيين باسم الليلة الظلماء⁽¹⁾.

فإن أمكن لأحد أن يرى هذا الوجود الإلهي العلوي فأي حب سوف يغمره، واي رغبة سوف تتملكه؟ إننا لا نراه بل نتطلع إليه فقط، ونصدق به، فإذا شاهدناه فسوف ننبهر بجماله وسوف يمتلئ الناظر بالبهجة ويملئ حباً حقيقياً ويُسخر من كل أنواع الحب الأخرى الزائفة، ويعرف ما كان بطنه حقيقياً ويكون حاله حال الذين سبقت لهم رؤية الصور الروحانية والإلهية فاصبحوا لا يهتمون باي جمال من أنواع الجمال في الأجسام، فكيف أذن إذا شاهدنا الجمال في ذاته، ذلك الجمال الصافي النقى غير المدنس باطماده والجسد، وهذا الجمال لا يوجد في الأرض ولا حتى السماء، بل هو موجود حيث يكون النقاء، وهو تلك الغاية القصوى التي نسعى إليها وهي الرغبة الدائمة التي تستحوذ على جهودنا حتى تبلغ هذا التأمل الذي يغمرنا بالسعادة⁽²⁾.

وبالتالي فإن (الحب) ثابت منبعث من النفس ما دامت هي تسعى إلى الخير دائماً، ولم يزل ما دام هي لم تزل، وهو مزيج فيه شيء من الحاجة والعوز يدفعه إلى الاتباع، فهو دائماً يطلب الخير والأفضل. ورغبتة في الخير رغبة عميماء مستمرة، ومادام الراغب في الخير كذلك فإنه خال من كل صورة ومن المعنى البذرى. وهذا ما يجعله متبعاً من الهيولى. والخير هو رغبة ثابتة فيه قام بذاته، فهذا الحب ينشأ في

النفس ويصدر عنها ومنبعث منها بقدر ما هي بحاجة إلى الخير والأفضل وما هي راغبة فيه⁽³⁾

(1) بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 149

(2) ينظر: مطر، أميرة حلمي: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، 92

(3) ينظر: أفلوطين: تاسوعات أفلوطين (الناتسوعة الثالثة)، 241

الجمال ودرجاته وعلاقته بالخير

كعادته يتساءل أفلوطين عن الخير أين يكون؟ أو ليس هو قيام الحياة بفعلها وفقاً لما تقتضيه الطبيعة، وإذا كانت الكائنات تتألف من عناصر كثيرة فان الخير هو قيامها بالفعل الخاص بها وفقاً للطبيعة دائماً وبدون إهمال أي ناحية من نواحيه، فخير النفس هو قيامها بالفعل الخاص بها، لكن النفس تعمل لأشرف سبيل، وتصل إلى أشرف مقام، فذلك الشرف هو ما يكون خيراً بالنسبة إليها، بل انه الخير على الأطلاق، وتحصل على هذا الخير التشبه بالخير الأشرف، أو عن طريق أن تتوجه إليه أثناء قيامها بأفعالها، ولا يلزم الخير أن يتوجه بنفسه إلى خير ما أو يهدف إليه، لأنه كما يقول أفلوطين: (المعين القائم بطمأنينة) وهو من يخلع على كل الأشياء هيئة الخير فالنفس تتوجه إليه لا لكونه يخلع الخير على كل الأشياء ولا بواسطة العرفان لأنه قائم بذاته في ما هو عليه، وهذا الخير هو ما يتعلق به كل شيء ويتعلق هو بشيء، انه يهدف إليه كل شيء ويبقى ثابتاً واليه يتوجه كل شيء، والعلاقة بين الأشياء وبينه علاقة الدائرة بمركزها، علاقة الشمس بالنور: "ينبعث منها ويبقى متصلة بها فمن أية ناحية قابلته كان معها لا ينفصل عنها، وإذا حاولت فصله من جهة ما، وجدته هو ابداً في جانب الشمس"⁽¹⁾.

إن النفس بطبيعتها تتوجه إلى الخير لكن بواسطة الروح، فهي تتوجه إليه عندما تتوجه النفس بنفسها نحو الروح التي تلي الخير مباشرة، وبذلك تكون أقرب إلى الخير من كل الكائنات الأخرى: "وهي تتشح ب الهيئة الخير بواسطة الروح، إنما يتم لها الخير عندما تتوجه وجهها نحو الروح الذي يلي الخير فوراً، فالخير إذا هو الحياة ملئ كأن له حياة وهو الروح ملئ كأن حظ من الروح ومن توافرت له الحياة مع الروح أخذ من الوجهين"⁽²⁾.

(1) أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص 95

(2) أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص 96.

يقارن افلوطين بين الحياة والخير من جهة وبين الحياة والشر من جهة، انها كالبصر عند من يرى بوضوح ومن لا يرى بوضوح، ويعزج فكرة الموت مع فكرة الحياة ويدخلها في مفهومي الخير والشر، فهل الحياة شر للإنسان أم هي خير له، وهل أن الموت شر للإنسان أم انه خير له، يقارن افلوطين بين وجودين للنفس وجودها في الحياة ووجودها بعد الموت، والنفس اذا كانت كلية فأي شر يمكن أن تخشى منه، سواء أكانت في الحياة أو في الموت، وفرق بين النفس التي تحافظ على صفاءها والنفس التي لا تحافظ على صفائها، فالشر ليس بهوتها وأياما بحياتها، ليس الحياة هي الاتحاد بين النفس والجسد، وليس هذا ما يقصده افلوطين، وأيضا ليس الموت هو الانفصال عن الجسم: "نعم أن الحياة خيراً ملناً كانت حياتها صالحة، ولكنها ليست خيراً على أنها جمع بين النفس والجسد بل لأنها تدفع الشر بواسطة الفضيلة"⁽¹⁾، وهي لا تحيا بحياة المركب كما يؤكّد ذلك افلوطين بل انها تحيا بحياة: "تؤدي بها إلى حال المفارقة والانفصال"⁽²⁾

ويحاول افلوطين أن يحدد مفهوم الشر، ذلك بعد تحديد مفهوم الخير وحقيقة، وهو يؤكّد مرة أخرى أن الخير ما يتعلّق به كل شيء وما إليه تهدف كل الأشياء، لأنها تجد اصلها فيه وتجد انها في حاجة دائمة إليه، والخير لا يحتاج إلى شيء ولا يعوزه شيء فهو مكتفٍ بذاته، وإن كل الموجودات (الروح والأيس والنفس والحياة) وأعمالها وما تتجه إليه من الحسن وما فوق الحسن فهي من العالم الروحاني، الخير الأعلى هو الذي يجعل روحنا (نحن) تحفل بالقضايا والمقدمات وادراك ما في مجال النطق وتعتمد على طرق الاستدلال وقوّة النظر في النتائج، وهذه القوّة هي ما تمكّنا من الحصول على مشاهدة كل الأمور التي لم تكن في أول الأمر، ويصف افلوطين الخير بصفات، بأنه الكل في كل شيء، الكل من جملته في كل ناحية، وبعض ذلك الكل ليس متشابهاً به، به كل شيء متميّز عن بعض، وليس متشابهاً ببعض، والروح هي الفعل الأول لذلك الخير (الذات

(1) افلوطين: تاسوعات افلوطين، ص.96.

(2) افلوطين: تاسوعات افلوطين ص.96.

الأولى)، فالخير هو هو في ذاته، وما يفعله الروح هو التفلسف بذاته (الخير)، والنفس حلبة الرقص التي تدور حول الروح، وتحق إليها وتتفقد فيها ببصيرتها، والغرض من هذا الوصف الذي تطرق اليه افلاوطين لتوضيح أن هذه الحياة هي حياة الإلهة المطمئنة السعيدة وهذه الدورة من الحياة لا مكان فيها للشر، ومكان الشر هو حالة العوز في مقابل من هو مكتف بذاته، والذي يكون في حالة فوضى لا يستقر على حال، ويكون عرضة لكل انفعال، انه نهم وفقر بالذات، وهذه الصفات التي يذكرها افلاوطين ليست أعراضاً عنده وأنما هي حقيقة الشيء.

وكما أن الروح تكون قريبة من حقيقة الخير فان الأجساد تكون قريبة وفي المقام الأول من مقام الشر، وهي في نفس الوقت محرومة من الحياة يفسد بعضها بعضاً، والنظام فيها مفقود، ودورها أنها تحيل بين النفس وبين فعلها الذي أمضته الطبيعة اليها، وبذلك تكون النفس في هرب دائم لأنها تجري باستمرار، والنفس ليست كالشر في ذاتها ولذا تكون شرًا في المقام الثاني، ويؤكد افلاوطين ما أشار اليه من أفالاطون يرى بان ليس كل نفس شريرة انها تحصل على الشر كونها غير خارجة عن نطاق الهيولي، وليس صافية بحد ذاتها فخالطها الخلل من كل جانب ولم تصب الكمال من جانب آخر.

ويؤكد افلاوطين أن حقيقة الشر ليست قائمة في الهيولي، بل انها قبل الهيولي، لأن الحرمان انتفاء للخير وإن كان الحرمان مطلقاً كان الشر مطلقاً أيضاً، وهناك تناسب عكسي بين الحرمان والشر، فكلما زاد الحرمان كلما قويت جهة الشر كما يقول افلاوطين، وليس الشر في عالم الإلهة، بل انه يحوم في عالم الفساد والفرار من الشر يكون بتجنب الرذيلة وكل ما يتولد عنها⁽¹⁾.

يقول افلاوطين: "لا تطلق النفس قهراً حتى لا تنصرف مطرودة، والا انصرفت وهي لا يزال يملكتها شيء ما، حتى اذا انصرفت كان الانصراف حينئذ هو الانتقال إلى

(1) افلاوطين: تاسوعات افلاوطين، ص 102.

مقام آخر، بل الرأي أن تتمهل وتبقى حتى ينفك الجسد عنها بكماله⁽¹⁾.

يدعو أفلوطين الإنسان إلى التمهل وعدم السرعة في الرقي والصعود في مدارج الكمال لأن إقحام النفس إقحاماً اما هو (انتحار مباح): "وإذا قدر لكل إنسان أجل محدود فإن استعجاله ليس بلائق إلا للأمر قاهر كما ذكرنا، فضلاً على أن المقام في العالم الأعلى يكون وفقاً للحالة التي انطلقنا عليها، فالواجب الإنتطلق ما دام ثمة مجال للاستزادة من التقدم المتواصل"⁽²⁾.

إما تحديد الجمال ودرجاته وعلاقته بالخير فقد أختلف الفلاسفة القدماء في تحديد تفسير مفهوم الجمال، وهذا يعود إلى طبيعة الجمال في حد ذاته، لأنه يختص بالناحية الذوقية الوجدانية، فقد اعتمد أفلاطون على نظريته الشهيرة المثل لتحديد مفهوم للجمال ففي محاورته (الجمهورية) يؤكد على ضرورة أن يسعى الفنانون إلى تحديد مفهوم أو تعبير عن طبيعة الجمال والخير، حتى يتوجل الجمال في نفوس الناشئة بما تقع عليه عيونهم وأذانهم فيعيشون الجمال ويحاكونه، فلا بد أن يكون الفن محاكات وتعبير الفنان عما يجول في نفسه من معرفة للجمال المطلق والخير المطلق، فالشيء الجميل ما هو إلا محاكات للجمال المثالي المعقول أو الجمال في ذاته⁽³⁾.

ولعل أهم تعريف لعلم الجمال هو تعريف (هربرت ريد) الذي يرتكز على أساس مادي حسي ومفاده: أن الجمال هو وحدة للعلاقات الشكلية بين الأشياء التي تدركها الحواس، لقد أكد (هربرت ريد) على أن الإحساس بالجمال يتصرف للتغلب والتغيير عبر الزمان والمكان، فقد يكون هناك شيئاً جميلاً في زمن معين، قد يُرى قبيحاً في زمان آخر. كما أن الإحساس بالجمال هو الركن الأساسي الذي يقوم عليه نشاط الفنان، حيث أنه يتسم بالغرابة في أبعاد النسبية، وأيضاً يتسم بمغزى تاريخي معين، فعند اليونان القدماء

(1) أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص 109.

(2) أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، ص 109

(3) ينظر: عزت، ناهد نصر الدين: التأمل والإبداع في فلسفة أفلوطين الجمالية، ص 512

ظهر عندما رأوا أن الإله يتصرف بجميع أنواع الجماليات البشرية، وأنه المثال المتكامل السامي للإنسانية، ثم تغير مفهوم الجمال فيما بعد حتى صار في العصور الحديثة عن الغائية والخوارق والمثاليات، مهتماً بتحولات المجتمع، والتطورات والاكتشافات العلمية والتكنولوجيات الحديثة⁽¹⁾.

أما الجمال في نظر أفلوطين. فنرى أنه قد رأى الجمال يتمثل في الوحدة، والصورة الخالصة، والترتيب، فالجمال في الموجودات يكون في ترتيبها وانتظامها، ذلك لأن الحياة صورة، والصورة جمال، وقد خلط أفلوطين الجمال باللاهوت، بحيث لم يكن هناك مجال للبحث في العبرية المبدعة وهي مستقلة، فقد ارتبط الجمال عند أفلوطين بالمببدأ الأول الذي هو الخير، الذي تصدر عنه جميع الموجودات، وجميع الصورة المشعة الجميلة، فالله هو مصدر الصور الفنية، ومبدع الجمال، وهو من يفيض بها إلى من ارتفت روحه من الفنانين⁽²⁾.

ويذكر أفلوطين أن الجمال لا يعتمد بشكل علمي على التناسق والتناسب كما ظن أرسطو، بل أن الجمال عند أفلوطين هو النفس الحية أو الألوهية غير المنظورة في الأشياء، وهي سيطرة الروح على الجسد والأصوات والإيقاعات يمكن أن تكون جميلة على الرغم من عدم تناستها، فضلاً عن ذلك فإن هذه الأشياء قد تتغير أو تفقد جزء من جمالها دون أن تفقد تناستها، فالتناسق ليس جوهرياً ولا كافياً للجمال⁽³⁾ وكذلك رأى أفلوطين أن الخير هو أسمى درجات الجمال، وقد تأثر بأفلاطون عندما أكد بان الواقع ظلال للجمال العلوي الذي لا يمكن أن نراه أو ندركه، إلا إذا ترك

(1) ينظر: زكارنة، هديل بسام: المدخل في علم الجمال، عمان، بلا طبعة، 1993م، ص 11

(2) ينظر: عباس، راوية عبدالمنعم: القيم الجمالية، ص 62

(3) ينظر: الصباغ، رمضان: التفسير الأخلاقي عند أفلوطين، ضمن مجلة دراسات عربية، مع مجموعة مؤلفين، العدد 3، 1990م، ص 78 وأيضاً ينظر: عطيتو، حربى عباس: ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، ص 172-

الأنسان جميع الأمور المادية الدينية، لكن في نهاية هذا العصر أخذت هذه المفاهيم بالانحدار نتيجة ورد أزمة مجتمعات الرق في الإمبراطورية الرومانية في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد، حيث تدهورت القيم الإنسانية المتسمة. بالطبع الجمالي وأخذت بالانحدار والانحطاط، وبقيت على هذا الوضع حتى أواسط العصور الوسطى في أوروبا⁽¹⁾.

فهذا الجمال هو الخير، ويجب أن يكون موجوداً في الواحد (الأول) ويصدر مباشرة إلى العقل، ومن العقل إلى النفس ، فالنفس تستمد جمالها من العقل ومن الواحد يستمد العقل جماله، أما الجمال الذي في الأشياء ذات المستوى الأدنى، كالأعمال والمهن مثلاً فتاتي بفعل يشبه فعل النفس التي تأتي بالجمال الموجود في العالم المحسوس. وما كانت هذه النفس إلهية وإنها جزء من الجمال العلوي، فإنها تجعل كل ما تمسه ويقع تحت سيطرتها جميلاً في حدود قدرة الشيء على قبول الجمال.

فالصعود إلى الخير الذي هو الغاية القصوى لجميع الناس هو الوصول إلى أعلى درجات الجمال، فالخير والجمال مرتبطان معاً، متلازمان كما انهما مرتبطان مع الطقوس الدينية، وبلغ التطهر الديني هو بلوغ الخير والجمال⁽²⁾.

وطبقاً لنظرية الفيض (الصدور) عند افلوطين يكون الجمال المتجدد بالله هو أكمل وأسمى درجات الجمال، وتتناقص درجات الجمال والسمو كلما ابتعدنا عن الجمال الإلهي، فيزداد الجمال بقدر الصعود نحو الخير (المبدأ الأول) ومحاولة الاتحاد به، إذن فعلى الفنان أن يتخلص من قيود البدن، والهروب من كل ما يتعلق به من ماديات ، وان يتظاهر عن المثلول أمام الجمال الجرئي، وان يصعد في هذا العالم الحسي المادي مارا بمحطات روحية تمثل الاقانيم الثلاثة، حتى يتمكن من الاتحاد (مبدأ الكون)، وسر عظمته،

(1) ينظر: زكارنة، هديل بسام: المدخل في علم الجمال، ص 23

(2) ينظر: الصباغ، رمضان: التفسير الأخلاقي للفن عند افلوطين، ضمن مجلة دراسات عربية، مع مجموعة مؤلفين، ص 79

ووحدته، وجماله، ففي العالم العلوى يستمد نوره من الله ، ويستمد جماله، وهذا هو الجمال الأبدي

الإلهي⁽¹⁾.

وقد رأى أفلوطين أن طبيعة الخير تشع الجمال، وإن الجمال وجود حقيقى، بينما القبح، هو ضد الجمال ويناقضه في المبدأ، فالقبح هو عبارة عن شر أولى، لذلك فان تناقضه مع الخير والجمال يكون منذ البداية، فإن أفلوطين يوحد بين الخير والجمال لأنهما ينبعان من مصدر واحد هو الذات الإلهية (المبدأ⁽²⁾).

إذن لا بد من اللجوء إلى الخير الذي ترغب فيه كل نفس، والحسن إنما مرغوب فيه على انه الخير، واليه تتجه الرغبة، وندركه لنرتقي به إلى العالم العلوى، ونتخلص به من كل ما تعلقنا به في هبوطنا -، هبوط النفس في الجسد- فإذا تجاوزنا كل ما هو غريب عن الله، شاهدنا بأنفسنا ذلك القائم بذاته، وعرفنا صفاتة وبساطته وقداسته، الذي هو علة الحياة والروح. فهو الذي يشاهد اذا، فما أعظم ما يكون عشقه له، فهو الحسن بذاته. وهو الذي يوزع الحسن والجمال على جميع الأشياء، باقيا بذاته لا يعتمد على غيره فلا تحاديه هو غاية الغايات ومتى السعادة⁽³⁾.

ويمكن تلخيص أفكار أفلوطين الجمالية في نقاط⁽⁴⁾:

أ- تبدو الأفكار جميلة ورائعة من خلال احتكاكها بالأفكار.

(1) ينظر: عباس، راوية عبدالمنعم: القيم الجمالية، ص 62-63

(2) ينظر: الصباغ، رمضان: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدينا، الإسكندرية، الطبعة 1، 1998م، ص 283 وأيضاً : ينظر: الصباغ، رمضان: التفسير الأخلاقي للفن عند أفلوطين، ضمن مجلة دراسات عربية، مع مجموعة مؤلفين، ص 80

(3) ينظر: أفلوطين: تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الأولى)، ص 91-92

(4) ينظر: عبد، مصطفى: مدخل إلى فلسفة الجمال (محاورة نقدية وتحليلية وتأصيلية)، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة 2، 1999م، ص 57-58

بـ- لما ابتعدت النفس عن كل الأشياء المادية وتخلصت منها، فإنها تقترب من الرائع والجميل، فيكون الخير في أعلى الأشياء وهو أسمى وارفع درجات الجمال وادراك هذا الجمال هو أسمى من الأجسام الجميلة.

تـ- إن الأشياء والأجسام الرائعة ما هي في الواقع إلا آثار وصور الجمال الإلهي العلوي.

ثـ- حتى نعرف هذا الجمال العلوي نكتشفه يجب أن نخلص نفوسنا من جميع أنواع العلائق الدينوية الحسية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أرسطو طاليس:

- النفس: ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط2، 1980م.
- الأخلاق: ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات.
- السياسات: ترجمة اوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، سنة 1957م
- علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، (ج1)، ترجمة إلى الفرنسية: بارتملي سانتهلير، وترجمة إلى العربية: أحمد لطفي السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1924م.
- الخطابة، (ترجمة، عبد الرحمن بدوي)، بيروت، دار القلم، 1979،
- دعوة إلى الفلسفة، (ترجمة: عبد الغفار مكاوي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م.
- كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1987م.

ارمسون [المشرف]:

- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٦٣م.

أفلاطون:

- محاورة أيون، ترجمة (شوقي داود تراز) الأهلية للنشر، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994

- محاورة بروتاغوراس، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة بوليتيكوس، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة الجمهورية، ترجمة، أميرة حلمي مطر، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع، مصر، .1994
- جمهورية، ترجمة حنا خباز، الناشر دار الأندلس، بغداد، 1986م.
- محاورة الجمهورية، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1968.
- محاورة جورجياس، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994..
- محاورة الدفاع، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة السفسطائي، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- أفلاطون، السفسطائي، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات الهيئة العامة السورية- دمشق، ط1، عام 2014 م.
- محاورة سيمبوزيم أو المأدبة، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة طيماؤس، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.

- محاورة فايدروس، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، بنية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة فيدون، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، بنية الدورادو، سنة 1994.
- غورغياس . ترجمة محسن حسن ظاظا، مراجعة د. علي سامي، النشار الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، عام 1970م.
- محاورة فليبيوس، ترجمة (شوفي داود قمراز)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بنية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة ثياتيتوس، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بنية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة القوانين، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، بنية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة كارمايديس، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بنية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة لاخيس، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بنية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة ليسس، ترجمة، (شوفي داود قمراز)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، بنية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة مينون، نقلها إلى العربية ((شوفي داود قمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، بنية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة هيبايس الأصغر، ترجمة (شوفي داود قمراز)، إصدار، الأهلية للنشر والتوزيع، سنة 1994.
- محاورة هيبايس الأكبر، ترجمة (شوفي داود قمراز) الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

- محاورة يوثيديوس، ترجمة (شوقي داود قمراز) الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- محاورة ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة: د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
- محاورة ثياتيتوس وفايدروس أو عن العلم والجمال، ترجمة أميرة حلمي، دار التنوير- بيروت، ط1، 2014م.
- فايدروس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، القاهرة، 1969م.
- فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.
- المأدبة، ترجمة وليم الميري، مطبعة الاعتماد، ط1، مصر، 1954م.
- رجل الدولة، ترجمة أديب نصور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1959م.
- الفيلسوف، تحقيق وتقدير أوغست دبيس، ترجمة الألب فؤاد جرجي، دمشق، سنة 1971م.
- أفلوطين:
 - التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم، الناشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة 1970م.
 - التاسوعيات، ترجمة د. فريد جبر نقلها إلى العربية عن الأصل اليوناني، مكتبة لبنان، ط1، سنة 1977م.
- أبو اليزيد (د. علي المتنين):
 - تطور الفكر السياسي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة 1970م.
 - موسوعة الفلسفة، منشورات ذوي القربي، إيران، ط1، 1427هـ.
 - المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية للنشر، 1962م.
 - مدخل إلى الفلسفة، دار العلم، ط2، بيروت، 1975م.
 - أرسطو، الدار القومية للطباعة والنشر، سنة 1964م.

أبو ريان: د. محمد علي.

- تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس إلى أفلاطون، ج 1، ط 4، دار الجامعات المصرية 1972م.
- تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة اليونانية)، ج 1، ط 5، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1974م.
- تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس المتأخرة)، ج 2، دار النهضة العربية، بيروت 1976م.
- تاريخ الفكر الفلسفى الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء- الإسكندرية، ط 5، 2007م.

الألوسي (د. حسام):

- بواكيير الفلسفة قبل طاليس، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1986م.
- الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، مطبع دار الحكمة، 1990م.
- من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان،
- مدخل إلى الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 2005م.

آل ياسين (د. جعفر):

- فلاسفة يونانيون، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط 3، 1985م.

ألفا (روني إيلي):

- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، مراجعة: د. جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412هـ - 1992م.

أمين (د. أحمد) وزمكي نجيب محمود:

- قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، سنة 1935م
- قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1949م.
- الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، ط 2، القاهرة، 1959م.

أمام (أمام عبد الفتاح):

- مدخل إلى الفلسفة، ط٤، القاهرة، 1977م
- أمين (د. عثمان):
 - الفلسفة الرواقية، ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م.
 - شخصيات ومذاهب فلسفية، مصر، 1972م.
- الاهواني (د. أحمد فؤاد):
 - فجر الفلسفة اليونانية قبل سocrates، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.
 - المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سنة 1965م.
- أنجلو (شيكوبي):
 - أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سعبيني، دار الجيل بيروت - لبنان، ط١، 1986م.
- اوزفلد: كولبة:
 - المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، ط٣، القاهرة 1955م.
- آرسسترونغ (أ. ه):
 - مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغامبي، كلمة - أبو ظبي، ط١، 2009م.
- بدوي (د. عبد الرحمن):
 - أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، 1958م
 - خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٤، 1970م.
 - ربيع الفكر اليوناني، دار النهضة المصرية، 1958م.
- بران (جان):
 - الفلسفة الأبيقورية، ترجمة جورج أبو كسم، تقديم: عادل العوا، الأبجدية للنشر دمشق، ط١، 1992م.
- بدوي (محمد):
 - الأخلاق بين الفلسفة والاجتماع ، دار المعارف، ط١، (د.ت).

بخيت (محمد حسن):

- الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروكلوس، عام الكتب الحديث - الأردن، ط1،

.م 2015

البداوي (عباس مهدي):

- الانسجام في النفس والمجتمع. بغداد - بيروت، 1980 م.

بريهيه (إميل):

- تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ترجمة: د. جورج طرابيشي، ج 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982 م.

- الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ج2، عام 1988 م.

بلدي (د. نجيب):

- تمهيد لتأريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، 1962 م.

بلوينسكي:

- تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، نقله عن الفرنسية: د. محمد عبد الكريم الوافي، منشورات قاريونس، بنغازى، (د. ت).

بيصار (د. محمد عبد الرحمن):

- تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، 1972 م.

بيرديمون (جان):

- الفلسفة القديمة، ترجمة ديمترى سعادة، المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، 1974 م.

تايلور:

- الفلسفة اليونانية مقدمة، تعریب: عبد المجید عبد الرحیم، مکتبة النہضة العربیة، ط1، 1958 م.

- دليل أكسفورد، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، 2002م.

التكريتي (د. ناجي):

- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عن مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ط3، بغداد 1988م.

توماس (هدرى):

- أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ترجمة منير أمين وزي نجيب، القاهرة 1964م.

جانيه (بول) وسياي (جبريل):

- مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة: د. يحيى هويدى، مكتبة الأنجلو المصرية، 1961م.

جماعة من الأساتذة السوفيت:

- موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة إبراهيم سلوم، دار الجماهير الشعبية- دمشق، 1979م.

الجندي (أنعام):

- دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، (د.ت).

الحفني (د. عبد المنعم):

- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط 3، 2003م.

حمدادة (د. حسين صالح):

- دراسات في الفلسفة اليونانية، مج 1، دار الهدى، بيروت، ط 1، 2005م.

- دراسات في الفلسفة اليونانية، مج 2، دار الهدى، بيروت، ط 1، 1426هجري 2005م.

حديدي (محمد):

- الفلسفة الإغريقية، الناشرون دار العربية للعلوم ودار اختلف، ط1، بيروت، 2009.م.

الخطيب (محمد):

- الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين مكتبة الإسكندرية، (د.ت.).

دوكاسيه (بيير):

- الفلسفات الكبرى، ترجمة: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط3، 1983.م.

ديورانت (ويل):

- قصة الحضارة، ج 2، ترجمة: د. زي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة، ط 2، 1957م

- قصة الحضارة، ج 7، ج 8، ترجمة: محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د. ت.).

- قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف،

بيروت، الطبعة 1، 2004م

دييس (أوجست):

- أفلاطون، ترجمة: محمد إسماعيل، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.م.

رسل (برتراند):

- تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) ترجمة زي نجيب محمود، ج 1، مطبعة

لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م.

- حكمة الغرب، ج 1، ت فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1983.م.

- حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، الطبعة الثانية، 2009.م.

رابوبرت (ا. س):

- مبادئ الفلسفة، ط١، ترجمة احمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت 1969م.

روزنثال ويودين:

- الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، 1980م.

الرياضي (د. أنصاف):

- علم الجمال بين الفلسفة والإبداع، ط٢، دار الفكر، 2007م.

ريفوا (البير):

- الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ط١، ترجمة عبد الحكيم محمود وأبو بكر زكرياء، القاهرة

.م 1956

الزقروقي (محمد مختار):

- الأخلاق والسياسة، مكتبة آنجلو المصرية، القاهرة، (ب ت)، 1988م.

زقروق (د. محمود حمدي):

- تمهيد للفلسفة، دار المعارف، مصر، ط ٥، 1994م.

- مقدمة في علم الأخلاق، الكويت، دار القلم، ط ٣، 1983م.

زهيراتي (الأب متوديوس):

- الإسكندر الكبير فتوحاته وريادة الفكر اليوناني في الشرق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر،

دمشق، ط ١، 1999م.

زيدان (د محمود):

- نظرية المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، ط ١، 1989م.

* سارتون (جورج):

- تاريخ العلم، ج ١، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ترجمة مجموعة من المתרגمين، القاهرة

.م 1963

- تاريخ العلم ج ٢، ترجمة لفييف من العلماء، دار المعارف، ط ٣، أكتوبر 1978م.

- تأريخ العلم، ج ٣، دار المعارف بمصر، ط بالأوفسيت، ١٩٩١م.
- * سباین (جورج):
- تطور الفكر السياسي، ج ١، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠م.
- ستیس (ولتر):
- تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٤م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥م.
- سد جديك:
- المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ج ١، ترجمة توفيق الطويل، ط ١، سنة ١٩٤٩م.
- شبل (فؤاد محمد):
- الفكر السياسي، ج ١، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.
- الشهرستاني (عبد الكريم):
- املل والنمل، ج ٢، طبعة الحلبي، ١٩٦٨م.
- الشرقاوي (د. محمد عبد الله):
- الفكر الأخلاقي (دراسة مقارنة)، دار الجيل ط ١، بيروت ١٩٩٠م.
- الشماماع، (د. صالح):
- مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، ط ٢، سنة ١٩٧٧م.
- صالح (د. غانم محمد):
- الفكر السياسي القديم، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٨٠م.
- صحي (د. احمد محمود):
- في فلسفة الحضارة (الحضارة الإغريقية)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (بلا تاريخ).

- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ج1، بيروت، 1982م.
- تاريخ الفلسفة العربية: دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ت.).
 - الطبقجي (د. نزار):
- الوجيز في الفكر السياسي، ج1، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد 1969م.
 - طرابيشي (د. جورج):
- معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006م.
 - الطوبل (د. توفيق):
- أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط6، 1976م.
- الفلسفة الخلقيّة نشأتها وتطورها، منشأة المعارف بالإسكندرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1960م.
 - عبد الحميد (د. عرفان):
- المدخل إلى معاني الفلسفة، دار الجيل، بيروت، دار عمار، عمان، ط1، 1989م.
 - عضو (رياض):
- مقدمات في فلسفة الفن، مطبعة جروس يرس، ط1، 1994م.
 - عبد القادر(د. علي احمد):
- تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون)، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1970م.
 - عبد القادر(ماهر):
- محاضرات في المنطق، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.
 - عبد الله (د. محمد فتحي) ود. علاء عبد المتعال:
- دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، (د. ت).
 - عبدة (د. مصطفى):
- فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، مصر، القاهرة،(د.ت).

العيبيدي (د. حسن مجید):

- نظرية المكان في فلسفة ابن سينا مراجعة وتقديم د. عبد الأمير الأعسم، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، بغداد، 1987م.
- عطيتو (د. عباس حربى):
 - ملامح الفكر الفلسفى والدينى فى مدرسة الإسكندرية القديمة، تقديم: علي عبد المعطى، دار العلوم العربية، بيروت، ط١، 1992م.
 - الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجماعية- الإسكندرية، 1999م.
 - اتجاهات التفكير الفلسفى عند اليونان (العصر الهيليني)، ط١، 1430هـ - 2009م.
- عطيتو (د. عباس حربى) و موزه محمد عبيدان:
 - مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، ط١، 2003م.
 - العمر (عبدالله عمر):
 - فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، الكويت، 1978م.
 - عنيات (د. عبد الكريم):
 - نتشه والإغريق أشكالى أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، 1431هـ - 2010م.
 - عويضة (الشيخ كامل محمد):
 - حصاد الفكر الفلسفى اليونانى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، 1415هـ - 1995م.
 - عبد الرحيم (عبد المجيد):
 - مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بلا طبعة، 1978م.

غالب (مصطفى):

- في سبيل موسوعة فلسفية- أفلوطين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة 1، 1987م.

- أفلاطون، ط 1، بيروت 1998م.

غريير(أ.أ.):

- أساطير الإغريق والرومان، ترجمة حسني، منشورات دار الثقافة والفنون، عمان 1976م.

فضل الله (د. هادي):

- السفسطائية بين الوجودية والبرجماتية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 2008م.

فال (جان):

- طريق الفيلسوف، ترجمة: د. أحمد حمدي زقزوق، مراجعة: د. أبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل

العرب، القاهرة، 1967م.

فؤاد كامل وآخرون:

- الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1963م.

فرحان(د. محمد جلوب):

- النفس الإنسانية، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل 1986م.

الفاخوري (حنا وخليل الجر):

- تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، دار المعارف، بيروت 1957م.

الفرد (إدوارد تايلور):

- فلسفة أرسطو، ترجمة عزت القرني، دار الطليعة، ط 1، بيروت 1991م.

فخري (د. ماجد):

- تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبوقلس، دار العلم للملابين، ط 1، بيروت، 1991م.

- أرسسطو طاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،(د.ت).
- فرنان (جان بيار):
- أصول الفلسفة اليونانية، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية، ط1، سنة 1987م.
- فتحي (محمد):
- الجدل بين أرسسطو وكأنط، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت -لبنان، ط1، 1995م.
- فرنر (شارل):
- الفلسفة اليونانية، ط1، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت 1968م.
- قرني (د. عزت):
- الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، دار السلاسل، 1993م.
- كرم (يوسف):
- تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت،(د. ت).
- كرسون (أندريه):
- المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر ذكري، دار الكتب الحديثة، ط2، 1979م.
- كوبلسون (فريديريك):
- تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام -المجلد الأول- نشرة المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة 2002م.
- كروزية (موريس):
- تاريخ الحضارات العام، مج 4، تحرير: رولان موسنبيه، ترجمة: يوسف أسعد داغر و فريد داغر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 2009م.
- كامل (ماهر):
- وعبد المجيد عبد الرحمن، مبادئ الأخلاق، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958م.

كوبر (غريس):

- أساطير إغريقية ورومانية، ت. غانم الدباغ، دار الشؤون الثقافية بغداد، 1974 م.

كيال (باسمة):

- اصل الانسان وسر الوجود، ج 4، (القضاء والقدر)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1981 م.

كولية (أوزفلد):

- المدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية، ط 5، 1965 م.

للاند(أندرية):

- موسوعة لا لاند الفلسفية، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط 2،

.م 2001

لانجلر (وليام):

- موسوعة تاريخ العالم، ترجمة: د. محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصرية.

المرزوقي(أبو يعرب):

- أبستمولوجيا أرسطو، الدار العربية لكتاب، 1985 م.

المعلة (د. جميل حليل نعمة):

- الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، ط 1،

.م 2006

- الفلسفة الأخلاقية، كتاب مشترك، مطبوعات، دار الرواوف، بيروت، لبنان، سنة 2014 م.

- النظرية الأخلاقية، كتاب مشترك، الناشرون ابن النديم والرواوف الثقافي، لبنان - بيروت، 2015 م.

مسكوية (أحمد بن محمد):

- الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط3، سنة 1983 م.
- المشعشع (فتح الله):
 - قصة الفلسفة، ترجمة، مكتبة المعارف، بيروت، ط 4، 1979 م.
 - متى (د. كريم):
- الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مكتبة التحرير، بغداد، 1965 م.
- الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971 م.
- محمود (د. زي نجيب) وآخرون:
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة فؤاد كامل، دار القلم، بيروت، (د.ت).
- مرحبا (محمد عبدالرحمن):
 - مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، ط3، بيروت، سنة 1988 م.
 - مطر (أميرة حلمي):
- الفلسفة اليونانية تأريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998 م.
- الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، ط 1974 م.
- فلسفة الجمال وأعلامها ومذهبها، دار قباء، القاهرة، بلا طبعة، 1998 م.
- مكاوي (عبد الفقار):
- مدرسة الحكم، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، (د.ت).
- موسى (محمد جلال):
- منهاج البحث العلمي عند العرب، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1972 م.
- المليجي (يعقوب):
- الأخلاق في الإسلام، (مع مقارنة بالبيانات السماوية والأخلاق الوضعية)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بلا طبعة، 1985 م.

- موسى (د. محمد يوسف):
- تاريخ الأخلاق، ط1، القاهرة 1953م.
 - مظهر (إسماعيل):
 - فلسفة اللذة والألم " استيبوس وشيعته: أصحاب المذهب القورنائي، منشورات الجمل- بيروت، ط1، 2015م.
 - مذكور (د. إبراهيم بيومي، ويوفس كرم):
 - دروس في تاريخ الفلسفة، الناشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1950م.
 - النشار (د. علي سامي):
 - نشأة الفكر الفلسفية عند اليونان، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية 1964م.
 - نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، ط3، بيروت، 1995م.
 - النشار (د. علي سامي وجماعته):
 - هيرقلطيس فيلسوف التغيير، دارة الفكر الفلسفى، ط1، دار المعارف، 1969م.
 - ديمقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1، الإسكندرية، 1972م.
 - النشار (د. مصطفى):
 - فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، منشورات دار التسويير للطباعة والنشر، ط1، بيروت 1984م.
 - نظرية العلم الأرسطية،(دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو) منشورات دار المعارف، ط2، القاهرة، 1995م.
 - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء- القاهرة، ج2، ط1، 2000م.
 - مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء، القاهرة، بلا طبعة، 1998م.
 - النقاطي (د. حاتم):
 - مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار، ط1، سنة 1995م

النجم (د. محمد حسين):

- السفسطائية في الفكر اليوناني، بيت الحكم، بغداد، 2008م.
- الناصري (سيد احمد علي):
 - الإغريق- تاریخهم وحضارتهم- (من حضارة كريت حتى قيام إمبراطورية الإسكندر الكبير)، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة، (د.ت).
- هويدی (د. يحيى):
 - مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة، القاهرة، ط 9، 1989م.
 - منطق البرهان، مكتبة القاهرة العربية، مصر، (د.ت).
 - موسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مجلد 1، ط7، بيروت، 2007م.
 - تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية، منشورات مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1993م.
- الوردي (د. علي):
 - مهزلة العقل البشري، دار مكتبة دجلة والفرات، بيروت لبنان، ط1، 2009م.
- ثانياً: الرسائل والمطاريح:
 - البحرياني (سلام عبد الجليل):
 - الغائية في الفلسفة اليونانية- أرسطو أنموذجا (رسالة ماجستير) مخطوط في قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، سنة 2012م.
 - الخطيب (محمد حبيب):
 - الشك المعرفي بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة (بيرون وموتنافي أنموذجا)، مخطوط في قسم الفلسفة، جامعة الكوفة (أطروحة دكتوراه سنة 2012م).
 - فيصل (ساهره حسين):
 - الأخلاق في فلسفة أفلاطون، رسالة ماجستير مخطوط، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2002م.

- الحركة الطبيعية في فلسفة أرسطو طاليس (رسالة ماجستير سنة 1995م) مخطوط في مكتبة جامعة الكوفة.

ثالثاً: المراجع الأجنبية

1-J.A.K. Thomson, The Ethics of Aristotle, The Nicoma hen Ethics

Published in Penguin classics, Great Britain, 1955, P205

2-Bake well. C. source Book in Ancient philosophy New York, 1939.

3-E. Brehier, Latheorie des incorprels dens Ancient stoicism, 1908

4- Laertius, Diogeneis: The lives and Opinions of Eminent Philosophers, London, 1873.

5-Plotinus: Great Book of the Western Word. Enneads, third. Ennead v11.

6-Plato laches(concerning courage, 190 c-1990)and Republic(concern justice,iv,427a and 435 b-c)

7. Paul Olivier, *Benedetto Croce*, Signers, Paris, 1975, p. 89

8- Maccoll, Norman: The Greek Sceptics Form Pyrrho to Sextus, Macmillan, London, 1868.